СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА

основана 1892 године

КОЛО XC КЊИГА 599

ИНИЦИЈАЛ СКЗ НАЦРТАО ЈОВАН ЈОВАНОВИЋ ЗМАЈ

ДИМИТРИЈЕ БОГДАНОВИЋ

СТУДИЈЕ ИЗ СРПСКЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ

ИЗБОР И ПРЕДГОВОР

ТАТЈАНА СУБОТИН - ГОЛУБОВИЋ

БЕОГРАД

1997

ПРЕДГОВОР

СКЕНИРАО
ТЕОДОР АНАГНОСТ

НАУЧНА ОСТАВШТИНА ДИМИТРИЈА БОГДАНОВИЋА

Димитрије Богдановић, српски медиевиста светскога угледа својим прераним и изненадним одласком оставио је ненадокнадиву празнину у српској науци. Теолог и правник по образовању, он је својим радом и многоструким интересовањима обележио читаву епоху у развоју српске медиевистике. Без претеривања се може рећи да је чак научно утемељио или редефинисао читаве области истраживања у домену културне историје српскога народа у средњем веку. Тешко је тачно оцртати његов научни профил и дефинисати подручја његовог интересовања. Без страха од претеривања може се рећи да је Богдановић био теолог и правник, слависта и византолог, истраживач старе књижевности, текстолог, лексикограф, археограф и кодиколог, литургичар, историчар кога интересује историја цркве и српског монаштва у средњем веку. Све ово преплиће се и допуњује међусобно у његовим истраживањима, о чему сведочи читав низ објављених студија мањег или већег обима.

Богдановић је у науку ушао сразмерно касно – 1965. године, када је на Филозофском факултету у Београду одбранио докторску дисертацију под називом *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности.*[1] Пре одбране дисертације објавио је неколико радова мањег обима, као и превод *Лествице* – знаменитог и у монашкој средини веома популарног дела Јована, игумана синајског манастира Свете

[1] Посебна издања Византолошког института 11, Београд 1968.

Катарине. Ови први објављени радови сведочанство су претходног вишегодишњег и свестраног систематског изучавања не само овог, можда најзначајнијег, дела византијске теолошко-мистичке књижевности већ и византијске књижевности у целини. До сада јединствен систематски преглед византијске књижевности код нас објавио је као „Предговор" књизи Ханса Георга Бека *Путеви византијске књижевности*.[2]

После кратког уводног дела, у првом одељку обрађено је црквено и профано песништво; у другом делу дат је сумаран приказ најзначајнијих аутора и списа који чине теолошку књижевност (рановизантијска теолошка књижевност, теолошко-научна књижевност, теолошко-мистичка књижевност); у трећем делу обрађене су византијска историографија, хронистика и хагиографија; четврти део посвећен је византијској ученој прози (философији, реторици, епистолографији, полихисторима и енциклопедистима). Упоредо са књижевношћу која се развијала у кругу образованих Византинаца постојала је и књижевност писана на народном, говорном језику, а њен карактер и распрострањеност растумачени су у петом одељку „Предговора".

Још две обимне студије посветио је Богдановић византијској књижевности с циљем да створи што боље предуслове за тумачење и разумевање не само књижевних него и свеукупних културних процеса који су се одвијали у средњовековној Србији. Свестан чињенице да у ранијим периодима проучавања старе српске књижевности пажња није у довољној мери била посвећена византијским узорима и предлошцима који су условили настајање и развој појединих жанрова, Богдановић је у своје следеће две студије наставио да тумачи поједине књижевне врсте и родове и њихов утицај на њен развој. Тако је у књигу студија којима је пропраћено објављивање *Србљака* у преводу на савремени језик укључен и текст „Византијски књижевни канон у српским службама средњег века".[3]

[2] Изд. СКЗ, Београд 1967, 7–73.

[3] *О Србљаку*, СКЗ, Београд 1970, 95–125.

Србљак је специфична врста литургијског зборника химнографског садржаја, у који су укључене службе светим Србима. Да би савремени читалац схватио карактер, функцију и значај службе која је, заправо, сложена химнографска целина састављена од различитих песничких форми, Богдановић је у овом изузетно значајном тексту растумачио смисао службе и њену улогу у обреду источне православне цркве. А да би сва питања везана за ову тематику више приближио читаоцу, Богдановић је обратио пажњу и на организацију богослужења у византијској цркви. Свака појединачна песничка форма која улази у састав византијске службе, одакле је ушла и у службе састављане светим Србима, детаљно је растумачена.

За овим прегледом у коме су обрађени византијски узори који су послужили као образац за писање литургијске поезије у средњовековној Србији, следи и трећи текст, којим су заокружена наша сазнања о различитим аспектима византијске књижевности, без којих се није могуће посветити истраживању старе српске књижевности. „Стара српска библиотека" је нека врста синтезе, осмишљена тако да помогне савременом (и недовољно обавештеном) читаоцу да се упозна са темељним фондом старе српске књижевности.[4] Богдановић је овде нарочито инсистирао на теолошко-философским начелима на којима се заснива књижевно стварање не само у Византији него и у земљама у којима доминира византијски културни модел, а без којих није могуће у потпуности схватити суштину, смисао и карактер средњовековне књижевности. Образложена је потреба да се приликом проучавања старе књижевности примењују посебна поетска начела, примеренија времену и материји које треба тумачити. Богдановић критикује поступак појединих истраживача који су начела савремене поетике и терминологију везану за новију књижевност, без икаквих измена и прилагођавања, примењивали на средњовековну. Основни задатак

[4] *Летопис Матице српске*, 408, Нови Сад 1971, 405–432 и 588–620. И као посебан отисак са сопственом пагинацијом.

„Старе српске библиотеке" јесте хипотетичка реконструкција састава и репертоара једне идеалне српске средњовековне библиотеке. Прво и најважније место припада *Светом писму*, тј. оним библијским књигама које су имале литургијску функцију, затим су ту хагиографије, популарни и веома распрострањени апокрифи, литургијско песништво, византијска учена књижевност. Систематско представљање различитих видова византијске књижевности било је тек припрема терена за проучавање рецепције преводних дела те књижевности, популарних и одомаћених у српској културној средини, како монашкој, тако и лаичкој, као и оригиналних дела насталих према византијским узорима. Схватајући да ове задатке није могуће извршити без претходног увида у обим и карактер сачуване рукописне грађе, Богдановић је сматрао да је управо обрада те грађе темељ без кога нису могућа даља истраживања.

Априла 1959. први пут се састала Археографска комисија при Секретаријату за културу НР Србије. Њен једини задатак у том тренутку био је да сачини план евидентирања и израде описа јужнословенских ћирилских рукописа у Југославији, као и српских рукописа у иностранству. Том приликом прихваћен је метод који је, на основу искустава великих руских палеографа Шчепкина, Карског и Куљбакина, разрадио професор Владимир Мошин. Нешто касније, 1961. године основано је Археографско одељење Народне библиотеке у Београду, па се Мошинова методолошка правила и препоруке од тада и званично примењују приликом описивања рукописа. Од 1965. године, кад је почео да ради у Археографском одељењу, Богдановић је највећу пажњу посвећивао кодикологији, археографији и палеографији, и то управо зато што су резултати таквих истраживања омогућавали даље унапређење текстолошких истраживања. Мошин, тадашњи начелник Одељења, увео је Богдановића у многобројне тајне проучавања рукописа. Обојица су сматрала да озбиљно проучавање старе књижевности није могуће без претходне израде основних научно-обавештајних приручника. Богдановићев рад у овој области кретао се у два

правца. Он је, као и његов учитељ, сматрао да је неопходно најпре прикупити податке о свим сачуваним српским рукописним књигама у земљи и у иностранству, а затим дати и њихов детаљни археографски опис. Тек тако би се могао стећи увид у обим и карактер српске писмености у старијим периодима, и тек би се тако поставили темељи за даља књижевно-историјска истраживања. Резултат његовог практичног рада у овој области је више описа и пописа.

Искуства стечена током вишегодишњег рада на евидентирању и описивању рукописа Богдановић је сажео у, код нас до сада јединственом, раду који би се могао окарактерисати као својеврсни археографски приручник. „Метод описа рукописа у Аргеографском одељењу Народне библиотеке СР Србије у Београду" тумачи суштину и значај научне обраде рукописа, и то полазећи од става да опис треба да пружи научнику ону врсту обавештења – како о појединачним рукописима, тако и о целим фондовима – која му могу послужити као оријентација у даљем истраживачком раду.[5] Богдановић нарочито наглашава да за археографа не постоје мање или више важни рукописи; сваки се мора обрадити са подједнаком пажњом, јер сврха описа јесте управо да буде информативан. Стога „његове информације заиста и морају да буду то: информације тачне, подробне, свестране и у највећој мери употребљиве".[6] Опис сваког појединачног рукописа мора да буде исцрпан, али и рационалан; археограф се мора чувати „оних анализа, поготову синтетичких закључака, који носе расправни карактер".[7] Рукописи се описују по топографском принципу, тј. описују се појединачне збирке као целине. Општа схема описа рукописа изгледа овако: сигнатура, наслов, физички опис, аутор, место постанка, време постанка, писмо, језик, илуминација, повез, садржај, записи, историјат, литература. Један од важних проблема који треба разрешити пре него што се приступи

[5] *Библиотекар*, 20, св. 5, Београд 1968, 361–390.

[6] „Метод описа рукописа", 362.

[7] „Метод описа рукописа", 362.

изради описа јесте и уједначавање номенклатуре рукописа, што значи да је прво неопходно установити који ће се називи користити приликом одређивања садржаја појединих рукописа. Како у нашој старијој литератури влада велико шаренило у погледу назива за одређене врсте рукописа, у Археографском одељењу је прихваћена јединствена терминологија која треба да олакша рад са рукописима; тако је нпр. књига која се раније називала молитвеник, молитвослов или евхологиј сада добила назив *требник*, а термином *минеј празнични* означена је књига која се раније сретала под називима минеј мали, антологион, цветник, минеј цветни, саборник, трефологиј, трополиогиј. После прегледа у коме су упоредо са старим дати и предложени називи, следи и кратка карактеристика сваке од побројаних књига. Палеографска анализа писма споменика је веома важан елемент приликом датирања недатираног рукописа, па је зато неопходно правилно одредити тип писма; пошто је реч, углавном, о јужнословенским споменицима, прихваћени су терминологија и хронолошки критеријуми које је образложио и разрадио В. Мошин.[8] Најважнија хронолошка индикација папира јесте водени знак (филигран), па му зато треба поклонити дужну пажњу. Анализа језика и правописа одређеног споменика такође може допринети његовој бољој хронолошкој или територијалној класификацији. Посебно место у археографској обради рукописа припада опису садржаја. „Рукопис је књига; књига је пре свега – текст. Рукопис, дакле, преноси или 'предаје' одређене књижевне садржаје (Überlieferung)."[9] Осим навођења наслова, почетка и завршетка сваког појединачног текста који улази у састав рукописа, неопходно је идентификовати текст, тј. установити које је то или чије дело.

Димитрије Богдановић је и у пракси применио методолошка начела која је заступао у теорији. Већ први рад из

[8] V. Mošin, „Metodološke bilješke o tipovima pisma u ćirilici", *Slovo*, 15–16, Zagreb 1965, 150–182.

[9] „Метод описа рукописа", 380.

области археографије – „Српски рукописи у Библиотеци епархије арадске"[10] – представља значајан допринос познавању српског рукописног наслеђа које се налази изван земље. У кратком уводу дат је преглед онога што се зна о српским рукописима у Араду, а затим следи и њихов кратак опис. Део ових рукописа потиче из двају босанских манастира – Гомионице и Папраће – па овде саопштени подаци допуњују слику о њиховој културној мисији у XVI и XVII веку. У оквиру самог описа (наслов, материјал, број листова, димензије листа, писар, место и време преписивања, писмо и језик, орнаментика, повез, садржај, записи) посебна пажња је посвећена садржају, али због краткоће времена које је описивачу стајало на располагању, он није код свих рукописа обрађен у подједнаком обиму. Објективни разлози нагнали су аутора описа да садржај само неких рукописа обради детаљније, док је код осталих он дат у најкраћим цртама.

Резултат његових вишегодишњих археографских истраживања у рукописној збирци манастира Хиландара био је *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*.[11] Хиландарска библиотека привлачила је пажњу истраживача словенских старина на Светој гори још од XVIII века. Светогорска задужбина Симеона Немање и светога Саве одиграла је једну од кључних улога у свеукупном културном развоју српскога народа у средњем веку. Света гора и Хиландар били су посредници преко којих се српска средина упознавала са новим кретањима и појавама у књижевности и уметности. Хиландар је од самог свог оснивања, крајем XII века, имао библиотеку и добро уређен скрипториј. Рукописи су преписивани у самом манастиру и у њему припадајућој Савиној испосници у Кареји. Током XIII и XIV века на ова два места радио је већи број непотписаних, а исто тако и оних писара који су нам у записима оставили своје име. Познати хиландарски писари који су радили у XIV веку су Теодул

[10] *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XXIII/1, Нови Сад 1975, 15–49.

[11] Београд 1978.

(рукопис бр. 158), Роман (рукописи бр. 9, 79, 160), Јов (258, 84, 381, 392), Теоктист (14), монах Дамјан (126, 390), Марко (некад 298; данас у Народној библиотеци Србије). Преписивање књига настављено је у Хиландару и доцније. Осим рукописа преписаних у самом манастиру у његову библиотеку су пристизали поклони и прилози и из матичних српских земаља, не само за време постојања самосталне државе већ и касније, после губитка државне самосталности. Осим тога, мора се имати у виду да је Теодосије, писац нових служби светоме Симеону и Сави, био хиландарски монах и да је овоме послу приступио по одлуци збора манастирских стараца. Многи епископи, па чак и неки архиепископи српске цркве, нарочито у XIV веку, бирани су међу хиландарским монасима.

У XIX веку из манастира је однет у Русију известан број рукописа, али се они углавном могу идентификовати у постојећим рукописним збиркама. Данас словенска рукописна збирка манастира Хиландара има 815 јединица, од XII до XIX века. За разлику од многих других значајних средњовековних културних центара, манастир Хиландар у току свога постојања није доживео такве похаре и разарања у којима би била уништена његова библиотека. Континуитет ове рукописне збирке и велики број сачуваних рукописа пружају готово идеалне услове за изучавање једне српске средњовековне манастирске библиотеке.

Богдановић је, боравећи у више наврата у овоме манастиру, израдио опис хиландарских рукописа у форми сведеног каталога. [12] *Каталог рукописа манастира Хиландара* у сваком погледу испуњава захтеве формулисане у „Методу описа рукописа". У „Предговору" овога *Каталога*, Богдановић даје преглед истраживања у хиландарској библиотеци, која су била обављена од тога тренутка, а затим говори о историјату збирке ћирилских рукописа и старе српске штампане

[12] *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, I и II, изд. САНУ и НБ Србије, Београд 1978. Додатак у књ. I: Д. Медаковић, „Старе штампане књиге манастира Хиландара".

књиге. Овај други одељак „Предговора" састоји се од више мањих целина: оснивање хиландарске библиотеке, попуњавање збирке рукописа, штампана књига у хиландарској библиотеци, поједине збирке и образовање јединствене библиотеке, смештај књига, отуђивање књига, чување и обрада рукописа. Трећи део „Предговора" је нарочито значајан у методолошком погледу, јер је у њему тачно објашњено о каквом је типу каталога реч и зашто су се аутори одлучили управо за такав приступ. Збирка рукописа и старих штампаних књига има око хиљаду јединица, и за детаљан опис овако великог фонда било би потребно више година, а то је много више времена него што се може обезбедити за рад у Хиландару. „Ми смо се", каже Богдановић, „стога одлучили за тип сажетог каталога, у коме ће бити саопштена кратка информација о сваком елементу, која може да буде довољна за оријентацију даљег проучавања хиландарских рукописа."[13]

Опис сваког појединачног рукописа укљученог у овај каталог садржи следеће елементе: сигнатура, наслов, време, опис материјала (пергамент, папир), број и величина листова, водени знаци (са навођењем компаративне грађе или употребљених приручника), опис повеза (материјал, време повезивања, подаци о аутору повеза), писар, година и место настанка рукописа, тип писма према класификацији усвојеној у Археографском одељењу (устав, полуустав, брзопис, канцеларијски брзопис, типографско писмо), редакција (српска, бугарска, македонска, влашка, молдавска, руска, црквенословенска) и правопис (у оквиру српске редакције – зетско-хумски, рашки, ресавски, ресавски једнојеров; код бугарске редакције – трновски, јевтимијевски), орнаментика, садржај (подаци у најсажетијем виду), записи, друге (старије) сигнатуре. На самом крају налазе се индекси (индекс аутора, индекс личних имена у записима, географских назива у записима, садржаја, језика и редакција, хронолошки индекс рукописа по времену настанка, и хронолошки индекс записа;

[13] *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара*, 44.

индекс сигнатура Саве Хиландарца), који омогућавају брже и лакше сналажење у овом каталогу. *Каталогом* нису исцрпљена сва Богдановићева интересовања за овај манастир. Осим рукописне збирке, у манастиру се чува и значајна архивска грађа, нарочито важна за познавање збивања у његовој новијој историји.[14]

Исте године када и каталог хиландарских рукописа, угледао је светлост дана и „Инвентар рукописа манастира Савине".[15] Невелика по обиму (37 јединица) , али изузетна по своме саставу, рукописна збирка овога манастира раније није била уређена нити систематски обрађивана. Сређујући збирку, Богдановић је рукописима дао нове сигнатуре, под којима се и данас воде. „Инвентар" је омогућио основни научни увид у рукописну збирку тако да је попуњена празнина до израде опширног археографског описа.[16] Свака јединица описа састоји се од најосновнијих елемената: наслов и време, материјал, број листова, димензије, стање рукописа, повез, писар, језичка редакција, правопис и писмо, орнаментика, садржај и регеста записа.

На описивању словенских рукописа светогорског манастира Велике Лавре радио је Богдановић за време свога боравка 1984. године на универзитету Колумбус (Охајо), и то у сарадњи са професором Матејом Матејићем.[17] Овај последњи опис у чијој је изради учествовао објављен је после његове смрти. Богдановић је описао парне, а Матејић непарне

[14] Упор.: „Два писма митрополита Михаила Хиландарцима", *Весник СПЦ*, 29, бр. 650, Београд 1977, 7; „Исписи из Хиландарског архива, 'Дечански дневници руских калуђера' ", *Хиландарски зборник*, 7, САНУ, Београд 1989, 199–259 (објављено посмртно).

[15] „Инвентар" је објављен као додатак монографији Д. Медаковића (*Манастир Савина*, Београд 1978, 89–96).

[16] Д. Богдановић је израдио и опширни опис савинске збирке, који ни до данас, нажалост, није штампан.

Богдановић је радио и на описивању рукописа манастира Дечана; тај опис се управо припрема за штампу у Археографском одељењу Народне библиотеке у Београду.

[17] M. Matejic, D. Bogdanovic, *Slavic Codices od the Great Lavra Monastery*, Sofia 1989.

рукописе словенске збирке, све у свему 46 јединица. Метод описа који је овде примењен разликује се у извесним цртама од метода Археографског одељења НБ; рукописи су описани према методологији која је формулисана у зборнику радова *Description et catalogage des manuscrits medievaux*.[18]

Богдановић је српску археографију задужио и састављањем *Инвентара ћирилских рукописа у Југославији (XI - XVII века)* без кога је рад у домаћим рукописним збиркама незамислив.[19] У овом *Инвентару* рукописи су сређени по два основа; најпре су сложени по азбучном реду (акатисник, Александрида, Амартол, амартолон сотирија, Андријанта, апокрифи, апологетика, апостол итд.), а затим је у оквиру сваке групе поштован хронолошки редослед. Свака одредница садржи податке о редакцији, времену настанка рукописа, материјалу на коме је писан, броју листова и њиховим димензијама, а означена је и збирка у којој се рукопис данас чува. Од посебног је значаја податак о литератури која се односи на одређени рукопис; у одељку „Библиографија рукописа" (стр. 142–165) налазе се прикупљени сви библиографски подаци о страној и домаћој литератури о појединачним рукописима. Важан је и „Информатор о рукописним збиркама" (173–186), где су дати основни подаци о свим рукописним збиркама у земљи, а наведена је и посебна литература о збиркама као целини, уколико су оне већ биле научно обрађиване. У другом делу овога *Инвентара* прикупљени су у највећој могућој мери сви расположиви подаци о рукописима који су нестали у рату 1941–1945 (стр. 191–222). Наравно, подаци су се могли прикупити само о оним рукописима који су на било који начин били споменути у литератури. Затим следи одељак под називом „Информатор о рукописним збиркама растуреним или уништеним у рату 1941–1945". *Инвентар* је опремљен и читавим низом индекса (предметни, рукописи с посебним називом, рукописи по језику и редакци-

[18] *Balcanica*, III, *Etudes et documenst* 3, *CIBAL*, Sofia 1984.

[19] *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији* (*XI–XVII века*), САНУ, Београд 1982.

јама, пергаментни рукописи, хронолошки индекс; топографски индекси: а) постојеће збирке рукописа, б) збирке рукописа уништене и растурене у рату 1941–1945; индекс писара, ауторски индекс библиографије). Било је предвиђено да се по завршетку овог посла приступи и изради одговарајућег инвентара који би објединио податке о српским рукописима који се чувају у иностранству.

Приликом израде описа различитог обима (инвентар, каталог, опширни опис) сама од себе наметала су се нека питања на која је требало потражити одговоре. Тако се на „Метод описа рукописа", о коме је већ било речи, надовезао читав низ радова краћег обима, у којима је Богдановић желео да тачније одреди или разјасни поједине недоумице методолошке природе које су проистекле из обима и карактера материје која се обрађује.[20] Усвајајући она начела модерне латинске палеографије која се могу применити у проучавањима словенских рукописа, Богдановић нарочито инсистира на томе да се рукопис мора посматрати као целина, као „биће" са сопственом индивидуалном егзистенцијом.[21] Примена овог принципа, са уже специјализованим палеографским и археографским истраживањима, довела је до утемељења нове научне дисциплине код нас – кодикологије.

Проучавајући српско рукописно наслеђе Богдановић је посебну пажњу посветио палеографским истраживањима. Констатујући да палеографска проучавања јужнословенских рукописа прилично заостају за достигнућима латинске палеографије, он је формулисао неке сложене задатке које тек

[20] „Стара српска рукописна књига и проблем реконструкције њених фондова", Споменица Библиотеке САНУ, Београд 1974, 37–42; „Ћирилска палеографија и кодикологија у Југославији", *Археографски прилози*, 1, Београд 1979, 39 – 44; „Инвентар ћирилских рукописа у Југославији и проблеми израде кратких каталога", *Description et catalogage des manuscrits medievaux. Balcanica*, III, *Etudes et documents* 3, CIBAL, Sofia 1984, 35–40.

[21] „Ћирилска палеографија и кодикологија", 44: J. Stiennon, *Paleographie du Moyen Age*, Paris 1973.

треба разрешити. Једно од најзначајнијих је питање „ревизије морфологије у палеографији ћирилског писма".[22] Затим, следи образложени захтев за увођењем структуралног метода у истраживање морфологије слова. Дугогодишњи педагошки рад нагнао је Богдановића да систематизује своја запажања о развоју српске ћирилице у средњем веку. Једини његов до сада публиковани рад ове врсте јесте излагање на другом по реду одржаном семинару посвећеном изучавању словенске палеографије и дипломатике, одржаном августа 1983. године у Софији.[23] Ово сразмерно кратко саопштење тек је заметак далеко опсежнијег синтетичког рада о заснивању словенске палеографије као посебне научне дисциплине, и развоју јужнословенске, посебно српске, ћирилице. Богдановић је ове резултате свог дугогодишњег рада саопштио у предавањима из српске палеографије, која је читао студентима славистике на Колумбусу (Охајо) приликом свога боравка у САД.[24]

У извесном броју радова Богдановић је говорио о предусловима које треба испунити да би изучавање не само старе српске књижевности него и свеукупног културног наслеђа дало одговарајуће резултате. Упоредо с археографским, текла су и текстолошка истраживања. Увид у рукописну грађу омогућио је откривање до тада непознатих или недовољно познатих састава старе српске књижевности. Преводна византијска књижевност створила је подлогу на којој се, како се данас закључује на основу сачуване грађе, од краја XII века развијала самостална српска књижевност. Не треба, међутим, испустити из вида ни утицај у то време већ прилично развијених братских словенских књижевности – руске и бугарске. Понекад су, због тренутних потреба, била потребна извесна прилагођавања локалним приликама.

[22] „Ћирилска палеографија и кодикологија", 39.

[23] „Развој ћирилског писма у Србији до XV века", *Balcanica*, III, *Etudes et documentes* 4, *Paleographie et diplomatique slaves* 2, CIBAL, Sofia 1985, 63–93.

[24] Писац овог „Предговора" управо припрема њихово издање.

Најбољи пример таквог поступка анонимног прерађивача јесте „Српска прерада Козмине беседе у Зборнику попа Драгоља".[25] Само добар познавалац материје могао је да уочи да је у српској средини беседа против богумилске јереси Козме презвитера, бугарског књижевника из друге половине X века, доживела специфичну обраду и то, највероватније, или у време Немањиног сабора против богумила (1180) или у време Савиног организовања аутокефалне цркве.[26] Ова Богдановићева студија држи се, као и неке друге – сродне – одређене схеме. У почетку је саопштен преглед резултата старијих истраживања датог проблема; затим следи кратка археографска и палеографска студија о самом рукопису чији је један део предмет истраживања (у овом конкретном случају – један састав у оквиру зборника), да би се на крају прешло на посебну и детаљну обраду самога састава. У додатку је приређено и ново издање Козмине *Беседе*, у коме су исправљени пропусти приређивача ранијих издања. Исти или сличан методолошки поступак примењен је у читавом низу сродних студија. На извесну модификацију поступка наилазимо у случајевима када се саопштавају резултати истраживања састава који је сачуван у више преписа, који су настајали током већег временског распона. Софијски свештеник, поп Пеја, саставио је *Житије Георгија Кратовца*, у коме је описао мучење и смрт кратовског кујунџије Георгија; *мученије* се збило 1515. године, а Пеја га је описао убрзо потом. *Житије* је сачувано у више познијих српских и бугарских преписа. Најстарији препис је управо српски, а сачуван је у хиландарском рукопису бр. 479, па је Богдановић према њему приредио издање текста *Житија*, које је, осим исцрпним критичким апаратом, пропратио и одговарајућом студијом.[27] За потребе овога издања прегледано је једанаест

[25] *Balcanica*, 7, Београд 1976, 61–90.

[26] Упор. и: A. Solovjev, „Svedočanstva pravoslavnih izvora o bogomilstvu na Balkanu", *Godišnjak Istoriskog društva BiH*, 5, Sarajevo 1953, 25–26.

[27] „Житије Георгија Кратовца", у : *Зборник историје књижевности*, Одељење језика и књижевности, књ. 10, Стара српска књижевност, Београд 1976, 203 – 267. Превод на савремени језик објављен је, са предговором, нешто касније („Житије Ђорђа Кратовца од попа Пеје", *Летопис Матице српске*, 422, Нови Сад 1978, 256–281).

рукописа писаних у распону од XV/XVI до XVII века. Сваки појединачни рукопис обрађен је са археографског, палеографског и кодиколошког становишта. Као резултат ове врсте истраживања настао је читав низ студија различитих обима, рађених по истим или сличним принципима.[28] Проблеми који се је јавили приликом практичног рада подстакли су, и у овом случају, Богдановића да, узимајући у обзир карактер грађе, покуша да утврди најбољи поступак приликом приређивања критичких издања старих текстова.[29]

Неколико студија посвећено је рецепцији српских култова у руској средини. Истраживања су показала да нису само механички преузимани већ готови српски текстови него су у новој средини настајале нове и измењене варијанте.[30]

Специфично поље Богдановићевих интересовања представљају споменици средњовековног српског права. Правна и теолошка знања која је поседовао била су необично повољан основ за рад у овој области. Богдановић је сматрао да је добро познавање извора темељ сваког истраживања. Зато је, прис-

[28] Незаобилазне су студије: „Покајни канон Лествице у старом српском преводу" *Зборник Филозофског факултета*, XII–1, Београд 1974, 251–289; „Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана", *Упоредна истраживања*, 1, Београд 1976, 07-72; „Песничка творенија монаха Јефрема", *Хиландарски зборник*, 4, Београд 1978, 109–130 (са 6 репродукција); „Епистолије кир-Силуанове", *Зборник Филозофског факултета*, XIV–1, Београд 1980, 183–209.

[29] *„Правила за критичка издања старих српских писаца", Зборник МС за књижевност и језик*, XXII/1, Нови Сад 1974, 5–18.

[30] „Лењинградски одломак Службе светом Сави", *Библиотекар*, 20, св. 5, Београд 1968, 84–87; „Нека запажања о руској редакцији Теодосијевог житија светог Саве", *Зборник МС за књижевност и језик*, XXIII/2, Нови Сад 1975, 249–255; „Пролошко житије светог Саве у руском рукопису XVI века", на истом месту, 256–258; „Служба светом Сави у руским минејима XV–XVII века", *Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења* 1175-1975, Београд, 349–360; „Житије Стефана Дечанског у руској редакцији XVI века", *Зборник МС за књижевност и језик*, XXV/3, Нови Сад 1977, обј. 1979, 441–449.

тупајући овим истраживањима, сматрао да треба тачно дефинисати појам „правног споменика" у средњем веку.[31] Он под тим појмом подразумева све споменике или изворе државног, „грађанског" и црквеног права. То значи да се споменицима права сматрају *Номоканон (Крмчија), Синтагма Матије Властара* (пуне редакције или скраћена), Душаново законодавство, *Земљораднички закон* и *Закон о рудницима* деспота Стефана, као и манастирски устави (типици), разни црквеноправни зборници, компилације породичног права и слично. Мада су нпр. *Душанов законик* или *Крмчија* светога Саве у текстолошком погледу сразмерно добро истражени, још нису пронађена задовољавајућа решења за све проблеме.

Основ Богдановићеве концепције проучавања споменика средњовековног права почива опет на текстологији и на критичком издавању тих споменика. Међутим, да би текстолошка истраживања дала задовољавајуће резултате, потребно је испунити неке предуслове. Богдановић констатује да је главни недостатак старијих текстолошких истраживања правних споменика – „одсуство систематског кодиколошког приступа рукописном наслеђу". Као илустрацију, он наводи Новаковићево издање Властареве *Синтагме*, где је, због несналажења са рукописном грађом, издат млађи и у текстолошком погледу гори текст. Други проблем представљао је недовољно разрађен метод описа рукописа, који није стварао предуслове за поуздан текстолошки рад. Неопходно је најпре евидентирати све постојеће преписе једног правног списа, а затим проучити сваки понаособ, и то у првом реду с археографског, палеографског и кодиколошког становишта. Текстолошко изучавање једног правног споменика представља даљу фазу, која омогућава да се прате промене које настају у следећим генерацијама преписа. Што више преписа постоји, веће су и могућности за текстолошки рад.

[31] „Текстолошко изучавање правних споменика средњовековне Србије", *Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*, Научни скупови САНУ, књ. X, Одељење језика и књижевности, књ. 2, Београд 1981, 50.

У радовима Стојана Новаковића (*Душанов законик*) и Сергија Троицког (*Номоканон*) проучавање сличности или разлика у тексту сводило се, најчешће, на структуралну анализу споменика, док су језичке одлике текста биле у великој мери занемарене. Анализирајући рад Новаковића, Соловјова и Троицког, Богдановић закључује да су „из мањкавости у поступку текстолошког поређења произилазили, редовно, недостаци у класификацији преписа, а поготову несигурна закључивања о њиховој генеалогији".[32] Он, такође, инсистира на неопходности да се у ова истраживања уведу грчки извори нашег средњовековног законодавства; треба проучити однос између превода и оригинала, однос структуре и садржаја текста, као и однос самих лекција. Тако би се могао установити архетип српског превода. Приликом текстолошког истраживања правних споменика поставља се и питање текстолошког значаја правне редакције или новелације. Тако је у случају *Душановог законика* закључено да су разлике између појединих преписа настале као резултат свесних интервенција у тексту, и имају правну тежину. Анализирајући методолошки поступак Новаковића и Соловјова, Богдановић скреће пажњу да се он углавном заснива на трагању за структурним сличностима или разликама, а занемарује језичке и стилске одлике појединих преписа. Најмлађа редакција *Душановог законика* није обичан препис, већ је то прерада која је настала у XVII веку, у околностима које су се веома разликовале од оних које су владале у време доношења овог правног акта. Зато Богдановић наглашава да је „за историју текста правног споменика од прворазредног значаја да се разлике у структури и садржају, формалне и стварне, посматрају као разлике са правним смислом и тежином, као разлике које су морале настати на аутентичном месту, од овлашћеног органа са одређеним законодавним компетенцијама".[33]

[32] „Текстолошко изучавање", 53.

[33] „Текстолошко изучавање", 57.

Богдановић, затим, расправља о кључном питању текстолошког изучавања правних споменика, а то је концепција критичког издања. У нашој науци су испољена два гледишта о томе како треба приређивати критичко издање једног правног споменика. Један је приступ С. Новаковића који је сматрао да критичко издање треба да пружи слику о тексту најстаријег или најбољег преписа, а све разлике (разночтенија) треба да се нађу у критичком апарату; на основу тога могли би се изводити закључци о целокупној историји текста. Тако је за основу узет Призренски препис, а све разлике које се јављају у осталим преписима смештене су у апарату, уз сваки члан *Законика*. Метод реконструкције оригинала на основу процене варијанте заступао је Н. Радојчић; он је предлагао да се из различитих преписа бирају „боља читања". Богдановић се не слаже ни са једним од ових поступака; он их критикује, сматрајући да такви приступи пружају нетачне представе о извору, и да је тако реконструисани текст хипотетичан у највећој могућој мери. „Приликом реконструкције текста *Душановог законика* спајале су се, често у истом члану, две сасвим различите, разнородне, стадијално и правно особене редакције: Атонска и Струшко-призренска".[34] Он, даље, објашњава шта подразумева под критичким издањем правног споменика: „Такво издање у коме би текст споменика био представљен у свима својим историјским менама. (...) Свака редакција текста, издвојена и дефинисана у претходном истраживању, треба да буде публикована посебно, у историјском редоследу, онако како је настајала или нестајала у стварном следу преписивања и редакторских интервенција. То значи да ће свака редакција бити публикована посебно, са разночтенијима своје групе преписа."[35] Богдановић се критички осврнуо и на Новаковићево издање *Синтагме Матије Властара*, као и на његово издање једног броја српских аката и повеља. У овом последњем случају замера му се да је изостављао веома важне делове, не схватајући у чему је њихов правни значај. Дипломатичке студије С. Станојевића показале су у којој су мери важни сви делови једног дипломатичког документа, и то у историјском, правном и књижевном смислу. Завршавајући своја размишљања о текстолошком изучавању правних споменика, Богдановић наглашава потребу да се посвети посебна пажња формирању научно-истраживачког кадра који би могао да се носи са многобројним и сложеним проблемима; то подразумева поседовање обимних и разнородних знања: познавање римско–византијског права, словенских тј. јужнословенских права, канонског (црквеног) права и његових извора, затим латинског, грчког и старословенског језика. Потребан је и стручно образовани текстолошки кадар, који добро познаје кодикологију и палеографију.

[34] „Текстолошко изучавање", 59.

[35] „Текстолошко изучавање", 59.

Богдановић је, као и у другим сличним ситуацијама, практично показао како треба да изгледа издавање извора српског права. Пројекат се одвијао у оквиру Одељења друштвених наука САНУ. Тако су 1975. године објављена два преписа – Струшки и Атонски – *Душановог законика*.[36] Уз издање Струшког преписа дат је и његов превод, а објављен је и опис самог рукописа; по истом принципу приређен је и Атонски препис. На крају се налази и *терминолошки речник*. Други том, којим су обухваћени Студенички, Хиландарски, Ходошки и Бистрички рукопис *Законика*, објављен је 1981. године, а примењени су исти методолошки поступци као и у првом тому.[37]

Богдановић је у оквиру Одбора за фототипска издања САНУ покренуо и овакав вид издавања рукописа значајних за историју српске средњовековне културе. Предвидео је да се, у првом реду, тако издају најстарији сачувани представници појединих врста богослужбених књига, а затим и други

[36] *Законик цара Стефана Душана. I. Струшки и Атонски рукопис*, САНУ, Извори српског права IV, Београд 1975.

[37] *Законик цара Стефана Душана. II. Студенички, Хиландарски, Ходошки и Бистрички рукопис*, САНУ, Београд 1981.

важни рукописи. Он је приредио четири фототипска издања старих рукописа.[38]

Капитално дело, настало као резултат Богдановићевих текстолошких истраживања, представља обимна студија *Најстарија служба светом Сави.*[39] Ова студија настала је у току Богдановићевог занимања за књижевно дело монаха Теодосија, који је, између осталога, написао и две службе – Сави и Симеону Немањи. Било је неопходно проучити старију традицију, ону која је претходила Теодосијевом раду и установити какав је њихов међусобни однос (уколико га уопште има). У формирању старе српске књижевности пресудни процеси одиграли су се управо у XIII веку. То је време када се, према византијским узорима, формирају дела химнографског и житијног карактера. Свети Сава је саставио службу своме оцу Симеону Немањи непосредно по његовој смрти; то је прва сложена химнографска целина која је настала у српској средини, и то као дело познатог аутора. И светоме Сави је, по његовој смрти, установљен култ који је био снабдевен свим неопходним елементима, а један од битних јесте управо служба. Током XIII века састављено је неколико служби светоме Сави. О њиховом сложеном међусобном односу расправљало се још од XIX века, али старија разматрања проблема њиховог настанка нису дала задовољавајуће резултате, и то из више разлога. Старији истраживачи (Љ. Ковачевић, Љ. Стојановић, Д. Костић, В. Ћоровић, Р. Грујић) нису узимали у обзир елемент од највеће важности, а то је да се служба налази у функцији култа, и да мора бити усаглашена са текућом литургијском праксом. Другим речима, они су посматрали службу као самостално химнографско остварење, а не као саставни део литургијског процеса. Такво становиште онемогућило их је да стигну до задовољавајућих одговора.

---

[38] *Матичин апостол*, Београд 1981 (Богдановић је и писац предговора), *Карејски типик*, Београд 1986, *Български апостол XIII века, ръкопис Дечани – Црколез 2*, *Balcanica* . III, *Etudes et documentes* 5, CIBAL, Sofia 1986 (са Б. Велчевом и А. Наумовим); *Хиландарски типик*, Београд 1995 (објављен посмртно).

[39] САНУ, Београд 1980.

Из XIII века остале су сачуване четири службе светоме Сави: 1. *Служба преносу моштију* (6. мај; три позна преписа, с краја XVI – прве половине XVII века, и један из 1871); 2. *Служба успенију* (14. јануар; само један препис са самог почетка XIV века); 3. *Служба Братковог минеја* (НБ Србије, бр. 674; око 1330); 4. *Софијска служба* (последња четвртина XIV века; Црквени музеј у Софији бр. 403). Поредећи структуру и састав, као и литургијске особености сваке од ових служби, Богдановић трага за елементима који би тачније одредили која је од њих најстарија. У првом делу ове опсежне студије („Истраживања") дат је преглед старијих истраживања и резултата до којих се дошло. У одељку „Рукописно наслеђе" саопштени су сви битни подаци о старијим издањима познатих служби, као и археографска и палеографска анализа рукописа у којима су службе сачуване. Тешко је одлучити се да ли је важније треће или четврто поглавље овога истраживања. У трећем одељку објашњена је структура сваке службе понаособ. Овде је, заправо, први пут постављено питање литургичког састава и структуре службе, и тако указано на процес богослужења, који, заправо, одређује њен састав и распоред текстова у њеним оквирима. Сви ови елементи играју веома важну улогу и у текстолошким истраживањима.

Почевши од *Службе преносу моштију*, Богдановић даје детаљну структурну анализу, и то свих њених познатих преписа. Исто тако, прецизно су означени сви тропари или стихире које се појављују у још некој од служби старијег типа. Пажљиво су анализиране и све песме канона; тачно је утврђено шта недостаје или се разликује. *Служба успенију* је укрштена са *Службом Синајским оцима*. Текстови који припадају Оцима распоређени су само на вечерњи и јутрењу, док је агрипнија (панахида = свеноћница) посвећена искључиво Сави. Према распореду текстова обеју служби произилази да Сава има предност над Оцима. *Служба Братковог минеја* је скраћена варијанта службе за годишњи помен (14. јануар). Богдановић обраћа пажњу на моменат који илуструје тип и карактер редакцијских измена: у *Братковом минеју* се

појављује известан број стихира које се налазе и у *Служби преносу*, али у свима њима је реч „пренесеније" замењена речју „успеније". Од неколико табела којима је опремљено ово поглавље, у табели бр. 5 прегледно је представљен однос између све четири познате редакције службе старијег типа; као контролни узорак употребљена је тзв. *Софијска служба* – исписани су инципити свих текстова који улазе у њен састав, а затим је то стање упоређено са остале три службе. Испоставило се да су готово сви делови *Софијске службе* распоређени на различите начине у осталим службама. Богдановић је у ово истраживање укључио и хиландарски рукопис бр. 165, настао у време цара Душана; по своме саставу то је један типик, који даје веома важно правило службе светоме Сави. Према њему, Сава се прославља 14. јануара, оданије Богојављења је 13. јануара, а памет Синајских отаца се помера на 12. јануар. Због ових одступања и померања неопходно је не само проучити све типике тога времена, него и месецослове у четворојеванђељима и апостолима. Теодосијева служба је овде само укратко анализирана, и то да би се показало да је то служба сасвим другачијег типа од оних које су јој претходиле; она је у потпуности писана у духу и према захтевима *Јерусалимског типика*, чијим се превођењем и постепеним увођењем у употребу током прве половине XIV века осавременило богослужење у Српској цркви.

Анализа литургичке структуре свих старијих служби посвећених светоме Сави показује да су све оне међусобно повезане. „Текстови се понављају, преплићу и подударају."[40] Овакво стање последица је несређених и нејединствених прилика у литургијској пракси Српске цркве током XIII века. Пажљивим посматрањем ових процеса, Богдановић закључује да би *Софијску службу* требало сматрати најстаријом, и то из више разлога. Први је садржинске природе – ово је једина служба која у себи уједињује и мотиве „преставленија"са мотивима преноса, што одговара „специфичним околностима настанка Савиног култа".[41] Уједно, он прецизније

[40] *Најстарија служба светом Сави*, 37.

[41] *Нав. дело*, 39.

одређује време њеног настанка, око 1237/38. године, и везује је за тренутак доношења Савиних моштију у Милешеву. Други важан аргумент је да се скоро сви текстови који улазе у састав *Софијске службе* могу наћи у осталим службама дотеодосијевске редакције. Богдановић, најзад, претпоставља постојање једног архетипа – службе из које су се развиле све потоње службе старијег типа.

Стицајем околности, исте године, 1980. изашла је, у издању Српске књижевне задруге, још једна књига – *Историја старе српске књижевности*, настала од текстова које је Богдановић објавио у *Историји српског народа* и у извесној мери прерадио и повезао у јединствену целину. Циљ је био да се овом сажетом синтезом попуни постојећа празнина у области изучавања старе српске књижевности. Богдановић је приступио овом задатку свестан чињенице да „нов приступ старој литератури, сва та ревалоризација српскога књижевног наслеђа средњег века у светлу модерних историјских и теоријских схватања, траже и један нов, целовит преглед старе српске књижевности."[42] У „Уводу" је прегледно изложен историјат проучавања средњовековне српске књижевности све до најновијих дана, а затим је материја подељена у две засебне целине. Први део посвећен је теоријским основама старе српске књижевности; он се, опет, дели на више поглавља („Стара српска књижевност" – о томе шта треба подразумевати под тим појмом; „Књига у средњовековној српској култури", „Језик књижевности"). Четврто поглавље првога дела представља нацрт поетике старе српске књижевности. Ту се Богдановић залаже за такав приступ поетици који узима у обзир све специфичности доба у коме се стварало; на првоме месту треба размотрити на који се начин религиозни поглед на свет испољава у књижевности.

У свом тумачењу елемената који одређују карактер поетског стила књижевности византијског културног круга (коме

[42] *Историја старе српске књижевности*, IV.

припада и стара српска књижевност) Богдановић се ослања на радове неколицине руских историчара и теоретичара старе књижевности.[43] Он бира, и донекле разрађује, оне поставке које се могу применити у проучавању старе српске књижевности, са свим њеним посебностима. Посебно је важно наглашавање потребе познавања система жанрова у византијској књижевности, по узору на које су се развијали и жанрови у средњовековној српској литератури. Један од, можда, најзначајнијих Богдановићевих доприноса систематизацији наших знања о старој српској књижевности јесте њена периодизација, као и указивање на чиниоце које том приликом неизоставно треба имати у виду. „Књижевност српског народа у средњем веку плод је његовог друштвеног, политичког и културног развоја у сасвим одређеним историјским условима." Полазећи од овог става, Богдановић запажа да су на формирање и развој те књижевности пресудно утицали христијанизација и улазак српског народа у византијску политичку и културну сферу. Значајан моменат представља и стицање аутокефалности српске цркве; у њеним оквирима нарочита је пажња била поклоњена организацији и развоју монашког живота. Књиге су преписиване у скрипторијима који су били оснивани при манастирима, а неки од њих су, као у Студеници, Милешеви и Пећи, били и центри књижевног стварања. Старији прегледи развоја средњовековне српске књижевности њу виде „као јединствену целину без унутрашњег развоја и преламања у временским раздобљима; никакве периодизације, заправо, нема. Посматрају се књижевни родови, сваки за себе, мада се ни ту не откривају промене, не виде се историјски ток нити се говори о каквоме развоју, о настајању, промени и нестанку појединих жанрова и

[43] С. С. Аверинцев, *Поэшика ранневизантийской литературы*, Москва 1977; В. В. Бычков, *Византийская эстетика. Теоретические проблемы*, Москва 1977; Д. С. Лихачев, *Поэшика древнерусской литературы*, Ленинград 1965.

целог система старе књижевности; све је статично и формално".[44]

Први покушај периодизације јавља се у посмртно објављеном тексту Д. Павловића.[45] Њему Богдановић замера што је историјско-материјалистички концепт феудализма као друштвено-економске формације пренео на историју књижевности, па је тако периодизација старе књижевности изједначена са периодизацијом друштвено-економских формација; тако се код њега разликују: доба настајања феудалних односа и раног феудализма (IX–XII век), доба развијеног феудализма и пуног развоја наше старе књижевности (XIII и XIV век), доба опадања и пропадања феудалних држава и феудалног друштва (XV–XVIII век). Нешто модификовану, али у суштини веома сличну периодизацију дао је и Ђ. Сп. Радојичић, који је трећи период назвао „добом робовања под Турцима", а додао је још и четврти период – „доба Велике сеобе у Средње Подунавље" (1690) – са зачецима нове српске књижевности у другој половини XVIII века.

Када образлаже потребу да се издвоје чиниоци који утичу на периодизацију старе књижевности, Богдановић инсистира на културолошким моментима који битно утичу на промене у систему појединих књижевних жанрова. „У каквом се односу, на пример, налази појава књижевног жанра српских житија према посебној ситуацији културе српског друштва и државе почетком XIII века? Да ли се промене у овом жанру почетком и током XIV века могу повезати са новом, измењеном културном ситуацијом после Милутиновог продора у византијску Македонију, тешњег додира Србије са византијским светом и духовног прожимања на подручју Свете Горе? [...] У средњовековној књижевности је предмет истраживања пре свега целина једног система у развоју."[46]

[44] *Историја старе српске књижевности*, 99. Ова критика односи се на П. Поповића (*Преглед српске књижевности*, Београд 1909, и следећа издања).

[45] *Старија југословенска књижевност*, Београд 1971, 13–86.

[46] *Историја старе српске књижевности*, 106, 107.

Свако дело средњовековне књижевности живи у жанру, и мења се током времена на исти начин на који се мења и сам жанр. Стога посебну улогу у проучавању те књижевности има управо текстологија, посматрана као историја текста. Богдановић зато каже да је за периодизацију важан тренутак појаве или нестанка одређеног жанра, као и идеолошки моменат у конституисању и развоју жанрова и њиховог стила. Српска уметност у средњем веку је, како констатује Богдановић, обележена јединственим погледом на свет, јединственим естетским схватањима, јединственим односом према човеку и друштву, простору, времену и природи. Према тома, стил не може да буде елемент периодизације унутар средњега века. „Промене у старој српској књижевности су пре свега структуралне и функционалне, а тек онда стилске."[47] Приликом разраде периодизације старе српске књижевности треба узети у обзир и политичке прилике које су одредиле општу судбину српског народа. Богдановићева периодизација се, стога, до извесне мере подудара са општом периодизацијом националне историје. Он предлаже седам раздобља: 1. почеци српске књижевности (X–XII век), 2. на путевима самосталног стварања (XIII век), 3. у знаку Свете горе (1300–1389), 4. после Косова (1389–1427), 5. нова средишта књижевне делатности (1427–1459), 6. између традиције и хронике свога времена (1459–1537), 7. два последња века (XVI–XVII столеће).

Други део ове синтезе је историја старе српске књижевности у ужем смислу. Почеци српске писмености и књижевности везују се за ћирилометодијевску традицију, коју су ученици солунске браће, бежећи од прогона којима су били изложени у Великоморавској кнежевини, донели на Балканско полуострво. Благонаклоно дочекани у Београду (тада под бугарском влашћу), они су били упућени у престоницу Преслав. Једна група је ту и остала, док је друга, предвођена Климентом, послата у Охрид. Утицај охридског центра на постанак српске књижевности је изван сваке

[47] *Нав. дело*, 109.

сумње. У том процесу пресудни су били X – XI век, и мада из тог раздобља нема сачуваних извора нити српских рукописних књига, ипак се у рукописима с краја XII века, као и онима који су преписивани током XIII века, сасвим јасно могу препознати преводи који су настали напорима Солунске браће. У току византијске реокупације Балкана током последњих деценија XII века, у централним областима јужнословенског подручја систематски је затиран сваки траг словенске писмености, па су у то време уништени многи глагољски и ћирилички рукописи.

Библијски текстови (у првом реду *Псалтир*), који представљају темељ на коме почиње да се развија словенска писменост у српским земљама, одиграли су пресудну улогу у формирању књижевног израза и поетског начина мишљења. Преводна књижевност, заступљена многим жанровима, пресудно је утицала на осамостаљивање српске књижевности. Формирање самосталне и јединствене државе под династијом Немањића повољно је утицало на појаву првих (по имену познатих) српских писаца – светога Саве и његовог брата Стефана Првовенчаног. Са овом двојицом започиње Богдановић свој преглед писаца и дела старе српске књижевности. Потреба за састављањем сложених химнографских целина рађа се са заснивањем култова светих Срба, међу којима прво место припада оснивачу династије – Симеону Немањи. Сава је саставио *Службу* своме оцу, која се, тако, нашла на почетку дугачког низа. Краљ Стефан Првовенчани обогатио је, састављањем *Житија светога Симеона*, житијну књижевност. Затим следи приказ Доментијановог дела, као и других краћих састава безимених писаца XIII века. Посебно место заузимају култни текстови посвећени светоме Сави. Поред неколико служби састављених у XIII веку, ту је и неколико кратких Савиних житија. Савин култ књижевно се уобличава у манастирским центрима – Хиландару и Милешеви. У епохи краља Милутина српска књижевност је доживела свој пуни развој. Првих деценија XIV века извршена је литургијска реформа, којом је уведена једнообразност у процес богослужења. У исто време извршена је ревизија старословенског пре-

вода основних текстова – јеванђеља, апостола и псалтира, па се тако јављају или стари редиговани, или потпуно нови преводи не само оних текстова који су неопходни за одржавање текућег богослужења него и других дела византијске књижевности. Епохи краља Милутина припада можда најзначајнији средњовековни српски писац – хиландарски монах Теодосије. Његово дело је обимно; он је писао дела прозног карактера (*Житије светог Саве, Житије Петра Коришког*), а успешно се огледао и у састављању сложених форми литургијског песништва (нове службе Сави и Симеону; Петру Коришком). Саставио је и *Заједнички канон Христу, Симеону и Сави, Заједничке каноне Симеону и Сави на осам гласова* (према структури октоиха). Богдановић разматра Теодосијев стил па закључује да је приповедање у његовим житијима топлије и живље него код Доментијана, и скреће пажњу на психолошко посматрање и самопосматрање јунака, што уз остале одлике његовог стила ствара утисак сличан ономе који имају романи. У исто време настаје и велики зборник *Житија краљева и архиепископа српских*; он се по свом зачетнику архиепископу Данилу II, назива још и *Данилов зборник*. Размишљајући о Данилу и његовом литерарном стваралаштву, Богдановић скреће пажњу на чињеницу да је исихазам ту већ сасвим јасно изражен, и да представља његов главни поетски и идеолошки знак.[48] Преко Данилових безимених настављача и песничког дела монаха и каснијег српског патријарха Јефрема и старца Силуана, Богдановић стиже до старца Исаије (Исаије Серског), чији је превод дела Псеудо-Дионисија Ареопагита значајно утицао на даљи развој српске књижевности и уметности.

Сложене околности после Маричке и Косовске битке одразиле су се и на даљи развој књижевности. Промене које

[48] Исихазам је духовни покрет по коме монаси проводе живот у тишини (исихији), у молитви и контемплацији. Корени исихазма су стари – посведочени су још у V веку. Правим родоначелником светогорских исихаста сматра се Симеон Нови Теолог (XI век), а покрет је оживео у првим деценијама XIV века.

су наступиле између Косовске битке (1389) и смрти деспота Стефана (1427) Богдановић је описао јасно и концизно. „Променили су се неки стари и појавили нови жанрови; развили су се и однеговали до тада непознати стилски поступци, а и књижевни језик се обогатио новим изразом."[49] То је време формирања култа кнеза Лазара и косовских мученика; у том процесу једну од пресудних улога одиграо је патријарх Данило III, а свој допринос су дали и Јефимија, деспот Стефан Лазаревић и Андоније Рафаил Епактит. Овај последњи је у круг литературе посвећен догађају на Косову увео поетику исихазма. „Почев од државног сабора у Пећи 1374–1375, на коме је санкционисано измирење са Цариградском патријаршијом и изабран патријарх Јефрем, у српским земљама је све већи број византијских имиграната, који са собом носе обновљене традиције светогорске духовности, византијске литературе и уметности."[50] Од седамдесетих година XIV века обронци Кучаја и Хомољских планина постали су боравишта тзв. „Синаита", калуђера исихаста српског, грчког или бугарског порекла. У кругу ових испосника исихаста настао је читав низ служби и житија, од којих су нека написана на грчком језику, па тек накнадно преведена на српски. Монашко-исихастичке идеје нарочито долазе до израза у службама и житијима која су саставили епископ Марко Пећки и Григорије Цамблак.

За ово време карактеристична је и појава нових жанрова српске историографије – српских родослова и летописа који на систематичан начин приказују догађаје из српске историје, и на тај начин утичу на формирање свести о сопственом националном бићу.

Када су Срби, према одредбама уговора склопљеног у Тати, после смрти деспота Стефана (1427) предали Београд Угрима, седиште Деспотовине пренето је у Смедерево. Тих неколико последњих деценија пред коначни пад Деспотовине (1459) обележено је активним књижевним стварањем и

[49] *Нав. дело*, 190.

[50] *Нав. дело*, 201.

интензивном преписивачком делатношћу. Књижевници овог периода често су лаици, а не монаси. За ово раздобље развоја старе књижевности карактеристичан је утицај античких историчара, књижевника и философа. Најбољи представник овог новог правца је Константин Философ, биограф деспота Стефана Лазаревића. Није само Смедерево у време владавине деспота Ђурђа било важан културни центар; цела Браничевска област била је погодна за развој духовног живота, па је из тог раздобља познато више скрипторија који су ту деловали. Други важан културни центар активан у последњим годинама постојања самосталне српске државе је Ново Брдо, за које се везују имена Димитрија Кантакузина и Владислава Граматика.

У временима која су уследила после 1459. године, Богдановић издваја мало запажену и недовољно проучену, а ипак тако интересантну књижевност записа. Кроз цео средњи век записи се појављују на књигама, зидовима и разним предметима; Богдановић их овде дефинише као посебан књижевни жанр, који се управља према својим поетским правилима. Записи су и важан извор историјских података о своме времену.

Крајем XV и у првим деценијама XVI века појављује се ново културно жариште – Сремска деспотовина. У њој се формирају култови сремских Бранковића, као и пратеће службе и синаксари. Богдановић још прати и књижевнике, пореклом Србе, који су свој списатељски посао наставили у другим земљама, првенствено у руској средини (Пахомије Србин и Лав Аникита Филолог). За ово време карактеристична је и појава штампарства. Ђурађ Црнојевић је 1493. године на Цетињу основао прву српску штампарију. Она је, нажалост, престала да ради 1499. године. Богдановић је дао кратак преглед рада и издања не само ове него и осталих српских штампарија (Горажде, Рујно, Грачаница, Милешева) које су радиле у XVI веку.

У последња два века свога постојања стара српска књижевност у свему негује средњовековне традиције. Крајем XVI века ствара иконописац и песник Лонгин, а у другој четвртини XVII века – патријарх Пајсије Јањевац. Међутим, посебан квалитет у разматрању културних и књижевних

кретања у XVI и XVII веку јесте указивање на значајну и обимну преписивачку активност која се одвијала у српским земљама под турском влашћу. Док се раније сматрало да се, осим нешто мало изузетака, нема шта озбиљније рећи о овом времену, Богдановић је први пут указао на интензиван преписивачки рад у старим и у новооснованим скрипторијима.

Овај синтетички приказ развоја средњовековне српске књижевности достигао је у потпуности циљ који је Богдановић поставио у своме „Предговору". На основу нових сазнања и новог приступа у проучавању старе књижевности, он је своју *Историју* замислио и остварио тако да попуни код нас веома видну празнину у синтетичком представљању њеног развоја. Он сам најбоље оцењује своју књигу када каже: „*Историја старе српске књижевности* информативна [је] и педагошка у својој намери да пружи главне податке, да понуди савремено и научно тумачење те књижевности и подстакне на даља тражења."[51] Кроз сва Богдановићева књижевно-историјска истраживања провлачи се идеја о српско-византијској културној симбиози. Мада се стара српска књижевност не може посматрати одвојено од својих византијских узора, она је за сразмерно кратко време успела да достигне такав степен развоја да сасвим равноправно стане уз књижевна остварења осталих европских народа тога времена. Систематски приказ „развојног лука старе српске књижевности" (како је то једном рекао Ђ. Сп. Радојичић) показао је да она нимало не заостаје за својим узорима.

Богдановић је српску средину задужио и превођењем дела старе српске књижевности на савремени језик. Прави подвиг било је превођење 24.000 стихова објављених у три тома *Србљака*.[52] У три тома прикупљени су и издати српскословенски текстови у савременој транскрипцији, и њихов превод на савремени језик. Превео је и Теодосијево

---

51 *Нав. дело*, VII.

52 *Србљак. Службе, канони, акатисти*, I–III, СКЗ, Београд 1970.

Житије Петра Коришког, као и поп-Пејино *Житије Георгија Кратовца*.[53] Осим већ помињаних превода *Душановог законика*, Богдановић је сакупио и у једној књизи објавио преводе значајних писаца XIV века.[54]

Постоје још неке теме којима се Богдановић повремено окретао. Оне су обележиле његове прве кораке у науци; и касније им се повремено враћао, али све ређе и ређе. Приказ Богдановићевог научног рада започели смо његовим занимањем за Јована Лествичника. Теолошко образовање дало му је добар основ на коме је градио своја размишљања о темама које припадају овом домену. На самом почетку свога научног рада објавио је чланак који се бави средњовековном политичком филозофијом. И један од последњих радова који је предао за штампу посвећен је сродној теми.[55] У међувремену, теолошким темама у ужем смислу посветио је неколико радова различитог обима.[56]

По своме карактеру, овамо прибрајамо *Ликове светитеља*, неку врсту хагиолошког приручника намењеног широј читалачкој публици, у коме је, на основу житија једног броја светаца источне православне цркве, објашњен карактер

53 „Теодосије Хиландарац, Житије Петра Коришког", *Летопис Матице српске*, 406, Нови Сад 1970, 69–90; „Житије Ђорђа Кратовца од попа Пеје", *Летопис Матице српске*, 422, Нови Сад 1978, 256–281.

54 *Шест писаца XIV века: Григорије Рашки, Јаков Серски, Силуан, Непознати Светогорац, Монах Јефрем, Марко Пећки*, Београд 1986. Књига се састоји од Предговора, самих текстова преведених на савремени језик и пропратних коментара.

55 „Из политичке филозофије византијских светих отаца. Прилог познавању византијске политичке мисли", *Православна мисао*, 7, св. 1, Београд 1964, 10–19; „Политичка философија средњовековне Србије", *Философске студије*, XVI, Београд 1984, обј. 1988, 5–29.

56 „Патристичке студије и даљи развој српске теолошке науке", *Православна мисао*, 20, св. 24, Београд 1977, обј. 1978, 21–26; „Рецепција византијске теологије у Србији XIV–XV века", *Православна мисао*, 28–29, Београд 1981–1982, 5–7; „Неоплатонизам у исихастичкој књижевности код

њихове светости и тип подвига којим су ту светост стекли.[57] У жељи да не много упућеним читаоцима приближи учење ранохришћанских и византијских црквених мислилаца, Богдановић је у *Веснику Српске Православне Цркве* од 1970. до 1972. године објављивао кратке чланке у којима је приказивао њихов допринос и утицај на развој православне мисли. Ови чланци су тек посмртно обједињени у једну целину и објављени као засебна књига.[58]

Мада се није бавио политиком, један проблем заокупљао је његову пажњу у највећој могућој мери – проблем Косова и опстанка српског народа на њему. Сматрао је да решавању тог проблема треба приступити са пуном свешћу о његовом значају. Заступао је мишљење да на великоалбанску пропаганду и индоктринацију, којом се формира искривљена историјска свест, треба одговорити позитивним историјским чињеницама. Стога је читав сложени комплекс српско-албанских односа неопходно посматрати као плод једног дуготрајног историјског збивања, али битно друкчијег него што га приказује албанска страна. У жељи да допринесе разјашњавању макар дела тог комплекса, Богдановић је објавио већи број чланака и осврта, и дао низ интервјуа, упуштајући се у аргументовану полемику са својим албанским опонентима.[59] Посебно треба нагласити значај *Књиге о Косову*, где је истакнута потреба за историјским знањима, као и обавеза да се разјашњавању историјских чињеница приступи са пуном озбиљношћу. „Две истине не постоје, али

Срба", *Православна мисао*, 28, Београд 1985, 5–9; „Православна духовност у искушењима нашег доба, *Глас цркве*, 1/3, Шабац 1985, 37–47.

57 Београд 1972. Друго издање: Београд 1991.

58 *Свети оци и учитељи цркве. Мала приручна патрологија*, Београд 1989.

59 „Косово у светлу историје албанско-југословенских односа", *Савременик*, XXVIII, књ. LVI, Београд 1982, 523–537; La question du Kosovo hier et aujourd'hui", *Revue des etudes slaves*, 56/3, Paris 1984, 387–400; „Pitanje Kosova – pitanje časti", intervju objavljen u Studentu (XLVIII, 30–31, 25. dec. 1985, 8–9; „У

два виђења исте стварности и те како могу да постоје. Бити објективан и праведан у тој ситуацији не значи прихватати унапред, игнорантски и некритички, виђење друге стране. [...] Историјски оквир *Књиге о Косову* одређен је потребом да се бар у основним цртама разјасне постанак и развој овог проблема: од праисторије и питања етногенезе до наших дана. Историјом се добрим делом разјашњава садашњост; али се и нашим временом, из перспективе овог тренутка, многа збивања у прошлости разумевају боље, и тек у садашњости добијају прави и завршни смисао."[60] Материја је, ради боље прегледности, распоређена у три целине: средњи век (етничке прилике које су претходиле досељавању Срба, досељавање Срба на Балкан, српска држава и Албанци, етничка ситуација Косова у XIII и XIV веку, Косово у култури средњовековне Србије, Срби и Албанци у доба турске инвазије, Косовска битка у историји и свести српског народа), турско доба (од XV века до 1912. године), ослобођење Косова (од 1912. године па до наших дана).

Намера овог сажетог прегледа научних интересовања академика Димитрија Богдановића јесте да се укаже на његов допринос бољем познавању старе српске књижевности, као и свеукупном културном развоју средњовековне Србије.

Татјана Суботин-Голубовић

прошлости увек има тајни", интервју објављен у *Књижевним новинама* (XXXVI, 679–680), и одговор на критику Али Хадрија (објављену у *Књижевним новинама*, XXXVI, 688): „Фикцијама се ништа не решава", објављен такође у *Књижевним новинама* (XXXVI, 689).

[60] *Књига о Косову*, Београд 1985, 4, 5.

СТУДИЈЕ ИЗ СРПСКЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ

I

НАСЛЕЂЕ СРПСКОГ СРЕДЊЕГ ВЕКА

СТАРА СРПСКА БИБЛИОТЕКА

Наше представе о старој књижевности биле су дуго оптерећене категоријама поетике новијег доба. То се огледало, пре свега, у самом издвајању онога што се могло „признати" као литерарно и уметничко у књижевном наслеђу нашега средњег века. У ствари, ми ни до данас немамо јединствен и свеобухватан преглед аутентичног књижевног стварања средњовековне Србије. Оно о чему се пише, када је реч о томе значајном раздобљу српске књижевности, јесу углавном издвојене појединости, извучене из опште масе текстова који су писани и преписивани током нашега дугог средњег века, од XII до XVII столећа. Издвајање се вршило обично полазећи од наших савремених литерарних категорија па су се тако у средњем веку тражили прозни облици који би бар подсећали на прозу новијег доба – роман, на пример, или биографија, чак и аутобиографија, исповест, успомена, приповетка. Или, ако је требало идентификовати средњовековно песништво, поезију у оним класичним прозодијским облицима у којима звуче антички или новији стихови, дошло се до закључка да такве, класичне поезије у нашем средњем веку нема, и даље – да у средњовековној српској књижевности нема никакве поезије. Тако смо били дошли до тога да књижевне родове и облике у нашем средњовековном наслеђу ограничимо на мали број текстова, који су потом уношени у читанке и антологије да пруже, углавном, доста сиромашну слику о карактеру и обиму српске средњовековне књижевности. Добили смо ограничен број текстова, и то претежно под другим, „новим" називом, текстова пре-

крштених, преименованих: житија су постала „биографије", религиозне повести „романи", тропари – „строфе", а свему што се није могло ни на који начин уклопити у такве књижевнотеоријске схеме порицана је чак и сама књижевна природа, или макар одређени елеменат књижевног дела. Не само што је великој маси поетских текстова одрицан карактер песништва него је и већем делу нашега литерарног наслеђа у основи оспорен карактер књижевности – због тога што је то, рецимо, литература религиозне или мистичке философије, аскетике, теологије. Веома неодређен и широк појам „писмености" употребљаван је као излаз, у неспособности да се јасно дефинише средњовековна литература као књижевни, естетски и уметнички феномен.

И данас још трпимо од ових неспоразума када је реч о нашем средњовековном књижевном наслеђу, без обзира на озбиљне напоре учињене у последње време, да се појмови разјасне и дође до веродостојне представе о нашем средњем веку на подручју литературе. А заправо треба учинити оно што је већ учињено на једном другом плану: на плану историје ликовних уметности. Егзактним проучавањем читаве масе сачуваних споменика наше средњовековне архитектуре и сликарства, кроз мукотрпни теренски рад више генерација научника, археолога и историчара уметности почев од Димитрија Аврамовића у прошлом веку, дошло се већ до крупних, синтетичких погледа на ликовну уметност Србије у средњем веку, до опште оцене њеног ступња, до дефиниције њеног места у склопу европске уметности средњег века, о светским релацијама, заједничким вредностима, специфичностима. Из перспективе самога средњег века, у склопу средњовековних представа, средњовековне идеологије и естетике, разрешени су проблеми перспективе, цртежа, „реализма", симболике облика и представа иконографије. Управо то се све мора урадити и на плану историје наше старе књижевности. Мора се доћи до аутентичне слике, до правих објашњења, до осветљења поетских феномена поетиком самога средњег века, до разјашњења изворних основа, облика и закона књижевног стварања те епохе. А то је

могуће само путем егзактног проучавања масе сачуваних споменика наше средњовековне књижевности, без претходних, унапред утврђених представа и схема, у правом смислу исторично и научно. Мора се и овде кроз две-три генерације радити на терену, у библиотекама, у збиркама рукописних књига и других трагова књижевног стварања. Треба најпре тачно одредити шта сачињава фонд наше старе књижевности, шта је то написано што нам је остало из средњег века а што је у томе радобљу наше историје играло улогу књижевности – али из перспективе тога раздобља, по мерилима средњег века. Просто речено, потребно је најпре упознати нашу средњовековну *библиотеку*. Треба поћи од једне у правом смислу речи историјске представе, такорећи – материјалне представе о томе шта је *била* наша књижевност, какве су и које књиге сачињавале средњовековну библиотеку српског читаоца. Кроз књиге, упознаћемо се и са родовима и облицима средњовековне књижевности; видећемо шта средњовековни читалац тражи, шта добија и чува; открићемо, свакако, и неке законе самог стварања – мотивацију, надахнућа, узоре и каноне, поетска и естетска мерила. Утврдићемо наше књижевно наслеђе најпре у дословном, физичком смислу речи, па онда и у духовном смислу, као део културне баштине српског народа уопште. Установићемо и неке шире релације и место које српска књижевност има у оквиру европске књижевности тога доба. Добићемо, тек тада, историју старе књижевности у правом смислу речи.

*

Српска књижевност средњег века сачувала нам се у извесној количини рукописних и штампаних књига, рукописних од XII до XVII, а штампаних од краја XV до XVII века, као и у мањем броју повеља на пергаменту или папиру и натписа на камену одн. зиду. Количина овог наслеђа, бројана у примерцима сачуваних књига, сразмерно је мала. Пошто још не постоји генерални попис и каталог свих српских сред-

њовековних рукописа у земљи и иностранству (мада се на таквом попису последњих година интензивно ради), бројеви који се поводом тога наводе могу се узети само као приближне процене, али је представа о материјалној маси нашега књижевног наслеђа ипак у основи тачна. У Југославији, рачуна се, има око 3000 српских рукописа, а у иностранству, у библиотекама Грчке, СССР, Бугарске и других земаља, можда још толико. С друге стране, у нашој земљи има и нешто других јужнословенских ћирилских рукописа – македонских и бугарских, које такође треба узимати у обзир ради проучавања, пошто је књижевност у средњем веку – супротно великој расцепканости феудалних структура – била универзалнија него данас, на неки начин „наднационална". На жалост, ми немамо ниједну сачувану „лаичку" библиотеку – дворску или властелинску, већ само неколико манастирских библиотека, па и то у стању које је резултат многих несрећа и случајности; ниједну која би попут многих старих библиотека на Западу била стварана нормалним, поступним нарастањем, ниједну која би чувала континуитет књижних фондова од почетка писмености до новијег доба. Порекло књига је врло разнородно, и данас би био скоро немогућ посао – осим донекле, теоријски, у регистрима књижног материјала – да се реконструише првобитни фонд одређене манастирске библиотеке, на пример библиотеке манастира Дечана или чак и манастира Хиландара. Хиландарске књиге су растуране, крадене или поклањане широм источноправославног света те их има не само по Србији и Бугарској него и у Русији. С друге стране, у самом Хиландару наћи ћете и књиге које су припадале другим библиотекама, а донете као поклон или остале по смрти каквога калуђера дошљака из далеког Срема или Влашке и Молдавије. Али сад није ни битно, за нашу сврху, реконструисати фондове појединих библиотека; и овакви какви су – они се не разликују много од првобитне ситуације, бар у погледу основне структуре фонда. Уосталом, записани су у неким књигама и кратки „инвентари" појединих библиотека, црквених и манастирских, па се нешто и из тога може закључити. У

Симеоновом типику, пергаментном рукопису из треће четвртине XIV в. који се чува у Свеучилишној библиотеци у Загребу, а који је настао негде у Зети, записан је крајем XIV века један такав инвентар „књига престола", што значи – књига које су припадале епископији (вероватно зетској, у манастиру Превлаци). Ту се наводе: 2 псалтира, 2 октоиха, јеванђеље, апостол, литургија, молитвеник, 6 „комата" минеја, триод, правила, палеја, отачник, типик (*Зайиси и натийиси*, 10019). У другом једном рукопису, с краја XVII в., данас у Минхену, стоји овакав запис: „Да се зна што је Пребине Главе аманат: ... 10 минеја, и 3 јеванђелија, и 2 апостола, и пролого, и панађерик, и типик, и мали Златоуст, и велики Златоуст, и 1 летурђија, и два овтоја, и псаловник, и велики псалтир..." (*Зай. и найи.*, 4578). Или у једном, данас непостојећем рукопису изгореле Народне библиотеке у Београду, с краја XVII или почетка XVIII в., инвентар манастира Равне Реке, који је из Добриловине пребачен у Никољац: „Да се зна што би Равноречко своје се отнесе из манастира Добриловине да се зна аманат манастира Равне Реке што се донесе у Никољац у цркву. Јеванђелије оковано велико, 12 минеја, 3 трихода, 3 литурђије, 2 јеванђелија, 2 псалтира, 3 офтоја, типик и Златоуст, Поученије Јефрем, 2 Пролога..." (*Зай. и найи.*, 4581). У рукопису манастира Кувеждина записан је инвентар после 1740. год. књига манастира Винче пренетих у сремски манастир: 66 комата књига виначких, и то 12 минеја, 5 октојиха, 2 пролога, 8 псалтира, 5 јеванђеља, 7 литургија, 2 пентикостара, 4 фарисејевца, 1 апостал, 1 типик, 1 законик, 1 митарства, 1 молитавника, 1 отачник, 5 књижица... (*Зай. и найи.*, 4582). Библиотеке световних људи, властеле и краљева, биле су по свом саставу веома сличне овим црквеним и манастирским библиотекама, осим што је поред чисто црквене књижевности овде могла бити заступљена мало више историографија, у виду хроника и летописа, или „роман" или какав други „световни" вид литературе.

Разуме се, овим се не исцрпљује списак књига које су у средњем веку писане и читане, а још мање списак жанрова и

облика средњовековне књижевности. Али се и на основу тога може добити извесна представа о томе шта је, из чега се стварно састојала та књижевност, у коме виду је она присутна у једној стварној средњовековној библиотеци, и колико се то, најзад, разликује од наших представа о „биографијама", „романима" и сл. Наша стара књижевност најчешће и није присутна у књижним фондовима тога доба под називима које јој је приписала историја књижевности с почетка XX века. Тешко да бисмо се тако могли снаћи у једној старој библиотеци, једва да бисмо знали где шта да нађемо. Из фондова старих рукописа као да проговара једна сасвим друга књижевност него она коју знамо из неких уџбеника (Милоша Савковића или Павла Поповића, на пример). Једва да ће коме данас бити познато да се у „октоиху" крије најлепша светска поезија тога времена, пребогата по стилским фигурама, по речнику и ритмици свога стиха; да се у „прологу" или у „отачнику" крије репертоар прворазредне средњовековне прозе која је својом пластичношћу, фантастиком, умношћу афоризама и натурализмом описа прави књижевни узор и оквир нашега српског средњовековног прозног стварања; да један „Златоуст" садржи остварења рановизантијске и византијске реторике која и данас достојно могу да уђу, и улазе, у антологије светске књижевности. Или, пак, да они силни „комати" минеја, чији назив звучи тако црквено, богослужбено, садрже богату поезију византијских и српских песама, служби, канона, похвала или и мање прозне саставе живота светих.

Тек један темељан преглед наше стварне средњовековне библиотеке учиниће да стекнемо прави, тачан увид у фонд старе српске књижевности, и то према месту и функцији које је таква књижевност имала у културном животу средњовековне друштвене средине. Овде су дати само неки основни обриси једне такве слике.

Библијска књижевност

Основно и свудаприсутно књижевно дело у нашој старој библиотеци јесте Библија, Свето писмо. То је запажено од самих почетака проучавања старе књижевности, и присуство Светог писма у књижевном наслеђу средњег века – не само у нашој књижевности него и у књижевности других европских народа – у том смислу је довољно подвучено. Не само што је Свето писмо најчитанија књига: оно је и књига која је стални извор мотива, узор стилских фигура и књижевног израза, оквир идеја; оно прожима мање-више свако литерарно остварење средњег века, чинећи његову окосницу, или му даје извесну боју, мисаону интонацију и обележје које том делу, потом, обезбеђује друштвену и духовну егзистенцију. О томе треба посебно говорити, и утицај библијских текстова на средњовековно књижевно стварање и код нас и код других народа заслужује нарочито проучавање (на пример, изврсне студије руског научника Д. С. Лихачова о стилској симетрији, на примерима псалтира). У овом тренутку, ми бисмо морали да се задржимо на нечему елементарнијем: у коме *виду* је Свето писмо присутно у нашој старој библиотеци, у каквој књизи, или у каквим књигама? Какав облик добија сама Библија, у ком облику она долази до средњовековног српског читаоца? Одговор на то питање омогућиће да се схвате и неке друге, крупније ствари, као на пример: узроци и начин утицаја библијских текстова на књижевно стварање, околности у којима библијски текст продире у ткиво средњовековне књижевности уопште па и средњовековне ликовне уметности.

У ствари, Библија у средњем веку, код нас поготову, углавном не постоји као јединствени корпус канонских текстова Светог писма какав данас познајемо и какав данас читамо и у српском преводу Даничића и Вука, у издањима Библијског друштва или другим. Истина, све саставне делове или текстове данашње Библије утврдила је црква још у IV в. (око 367), и ту, поготову за корпус Новог завета, нема промена све од покрета реформације у XVI веку. Па и за Стари

завет постоје само две варијанте, једна је (источна, православна) мало опширнија од друге (западне, католичке). Али стварно, у пракси, у нашим средњовековним библиотекама могле су се наћи само поједине посебне књиге са библијским текстовима, и то по правилу књиге намењене литургијској употреби, као обредне, литургијске књиге: паримејник и псалтир – као старозаветне књиге, јеванђеље и апостол – као новозаветне књиге, па и то у више варијаната састава. Важно је уочити нарочито чињеницу да се Стари завет све до краја XV в. и прве штампане словенске Библије није никада јављао као јединствена књига, поготову не у заједници са Новим заветом, који се, опет, могао наћи у виду комбинације јеванђеља и апостолских посланица, донекле слично својим данашњим издањима. Свето писмо се читало на црквеним службама као основни текст литургијског ритуала намењен вернима који су на тај начин, у сакралној ситуацији култа, приступали библијској речи као најузвишенијем и најлепшем изразу истине о животу, као откривењу самога Бога, као речи богонадахнутој.

Црква је поделила текст појединих књига Светог писма на мање одељке који су се могли прочитати у току једног обреда одн. једне службе: то су „перикопе" (исечци) или, на словенском, „зачела" одн. „лекције" или „чтенија" ако је реч о новозаветном тексту, а „паримије" када је реч о старозаветном тексту одн. „катизме" ако говоримо о псалтиру. Све библијске књиге употребљаване на богослужењу, према томе, подељене су на овакве литургијске одељке и они сачињавају основне јединице текста које се чак, у извесним случајевима, на неки начин одвајају и по утврђеном распореду богослужења комбинују и распоређују у посебном реду, који већ не зависи од канонског, историјски првобитног поретка текста у Светом писму.

Најраспрострањеније су биле књиге Новог завета, основног извора и кодекса хришћанске религијске традиције. Нови завет се, иначе, састоји од четири јеванђеља (по Матеју, Марку, Луки и Јовану), дела апостолских (од Луке),

апостолских посланица и то четрнаест Павлових, једне Јаковљеве, две Петрове, три Јованове и једне Јудине, а уз то у канонском кодексу Новог завета долази и Апокалипса, Откривење Јованово. Јеванђеља се у средњем веку, код Грка и код Словена, преписују у облику тзв. изборног јеванђеља или апракоса (јеванђелистара), и у облику четворојеванђеља (тетрајеванђеља). У првом случају, књига садржи зачела из сва четири јеванђеља по реду њиховог читања на богослужењу у току литургијскога годишњег циклуса. Црква је, наиме, утврдила такав распоред читања да се на Ускрс почне читати Јеванђеље по Јовану, а затим се смењују перикопе из сва четири јеванђеља већ према теми текста и теми празника и дана у који јеванђеље треба да се чита (тако се почне с Јованом, настави с Луком, врати на Јована итд.). Уз свако зачело налази се и литургијско упутство у погледу времена читања, а ту су још и стихови који се певају пре и после читања јеванђеља (тзв. „алилујари"). Постоје, међутим, две верзије изборног јеванђеља: краћа или старија, и пуна или млађа. Краћа верзија, према мишљењу које преовлађује у науци, представља управо ону књигу коју су Кирил и Методије прву превели са грчког на старословенски језик. *Скраћени апракос* био би, према томе, прва словенска књига уопште, прва књига на словенском језику. (Апракос се зове, на грчком, зато што се читао у недељу – када се не ради, „не дела", отуда ἄ-πρακτος: „недељник".) Он има лекције за сваки дан од Ускрса до Духова (Педесетнице), а за остало време само за суботе и недеље. Овај је апракос већ у Моравској доживео извесне редакцијске измене. *Пуни апракос*, за разлику од скраћеног, има лекције за сваки дан у току целе литургијске године, без обзира да ли су у питању покретни или непокретни празници, што значи и у току циклуса од Ускрса до Духова, и у току Великог поста и у остале дане. Он је настао на другом терену, вероватно у Русији у XI веку, али под утицајем јужнословенских писара који су пред

собом имали већ ревидирану моравску редакцију Скраћеног апракоса. *Четворојеванђеље* (тетрајеванђеље) је настало одмах после скраћеног апракоса, вероватно још у Моравској, трудом Кирила и Методија. Оно садржи сва четири јеванђеља у канонском поретку, али је текст исто тако подељен на зачела и уз то главе (углавном тзв. Амонијеве главе, којих је знатно већи број него ових данашњих), само што зачела нису измешана према литургијском распореду него је тај распоред означен било на маргинама рукописа било у специјалним додацима у виду табела које се зову „синаксари" и „месецослови". Моравска редакција четворојеванђеља претрпела је извесне промене на Балкану по доласку „петочисленика" у Охрид, затим у XIII в. под утицајем пуног апракоса, а потом у XIV в. у оквиру Јевтимијеве реформе. Представници пуног апракоса су српско Мирослављево и Вуканово јеванђеље из XII в., а скраћеног – старословенско Асеманово глагољско јеванђеље из краја X или почетка XI века.

Међу првим преведеним књигама на старословенском језику друго место заузима свакако апостол, познат такође у две основне верзије: апостол изборни или апракос, и праксапостол, пуни апостол. *Апостол изборни* је првобитна верзија старословенског превода Апостола, и састављен је тако да су поједине лекције (зачела) апостолских посланица распоређене према литургијском поретку, аналогно ономе што имамо у изборним јеванђељима. *Праксапостол* је пуни апостол, који садржи на почетку Дела апостолска (на грчком Πράξεις τῶν ἀποστόλων – „праксапостол"), а потом апостолске посланице редом, почев од Павлових или од Јаковљеве саборне посланице. И овде је текст издељен на лекције или зачела, али и на главе, а распоред читања дат је као и у четворојеванђељима, у виду синаксара или месецослова на крају књиге. Изборни апостол се понекад комбинује са изборним јеванђељем, тако да је за сваки дан одн. за сваку суботу и недељу дат најпре текст апостолског, а потом

јеванђелског зачела. Откривење Јованово се не налази у старословенским и српскословенским књигама Апостола. Оно се налази обично заједно са текстовима који га тумаче (св. Иполита „О Антихристу", на пример), у посебним зборницима црквених беседа („слова"), или уз апокрифне саставе; на богослужењу се ни у средњем веку оно није читало.

Старозаветне књиге у старој српској библиотеци подређене су, као и Нови завет, богослужбеној употреби. Црква је из целог Старог завета, чији је састав утврдила углавном према његовој грчкој верзији (тзв. Преводу седамдесеторице=Септуагинти, из средине III в. пре н. е.), издвојила известан број одељака и текстова који су се имали читати на богослужењу. Стари завет је, наиме, за хришћанску цркву, у хришћанској теолошкој интерпретацији „месијанска" књига, књига која предвиђа и сликовито у алегорији или и непосредно наговештава и објављује долазак Месије, Христа, као спаситеља света. Месијанска идеја провлачи се кроз све саставне делове Старог завета: кроз Петокњижје и друге историјске књиге, затим кроз поучне књиге као што су Приче, Премудрости, Псалми, Књига о Јову или Песма над песмама, и најзад кроз пророчке књиге у ужем смислу речи: Исаију, Језекиља, Јеремију и Данила, и дванаест „малих" пророка. Зато се на појединим црквеним службама, а најпре на вечерњем богослужењу или „бденију" уочи празника, читају одређени текстови из Старог завета који се односе посредно или непосредно на празник. Ови одломци из Старог завета називају се „паримије" (грч. „пословице", „приче"). Отуда и књиге у којима се налазе лекције Старог завета, паримије, називају се *паримејник*. (У грчкој средњовековној литератури називају се „профитологион" – пророчник, књига са текстовима пророка.) Постанак паримејника везан је такође за рад Кирила и Методија. Као једна од основних црквених књига намењених христијанизацији Словена, преведен је и паримејник на старословенски језик још у време моравске мисије Кирила и Методија, и то вероватно у скраћеном обиму, као и апракосни текстови јеванђеља и апостола, што значи најнужнији делови за основна бого-

служења. У најстарији слој иду свакако паримије из Књиге постања (Битија), а такође и делови пророка Данила. Прототип старословенског паримејника доживео је прву редакцију вероватно већ у X в. у Македонији, а допуњен је или замењен потпунијим преводом још и пре тога. Паримејници се нису одржали кроз цео средњи век: њихова употреба престаје углавном у XIV в., када се текстови паримија укључују, из практичних разлога, у минеје и триоде, тј. у саме празничне службе на којима треба да буду читани. Изузетно, употребљавају се паримејници и до XIV века. Српска верзија паримејника је веома стара, сачувана у споменицима XIII века: Лењинградском, Београдском и Хиландарском паримејнику.

Далеко више је у средњем веку распрострањена друга старозаветна књига, *псалтир*, и то у више варијаната. Преведен је у кирилометодијевском периоду, са грчког језика у верзији Септуагинте, и задржао своју литургијску физиономију. Најстарији сачувани словенски псалтир је чувени Синајски псалтир из XI в., у коме се јасно могу препознати трагови моравског архетипа из IX века. Сам Синајски псалтир има обележја македонске редакције, али је псалтир уопште веома добро заступљен и у најстаријим рукописима српске редакције већ од XIII века. Број сачуваних псалтира у српским и другим источним библиотекама не заостаје за бројем јеванђеља и апостола, а далеко је већи од броја паримејника (којих је, уопште узевши, веома мало). То долази отуда што је псалтир на известан начин „новозаветна" књига: основна литургијска књига јеврејске литературе у време настанка хришћанства, књига чији су се текстови певали, а не само читали, књига са текстовима који су се могли применити на сваку прилику у којој се човек нађе и који су свакој околности живота могли дати и једну религиозну, метафизичку димензију, псалтир је од самих почетака хришћанства задобио велику популарност и постао једна од основних књига свакога писменог хришћанина и сваке библиотеке. Штавише, монашка средина Палестине и Египта већ од IV в. ставља псалтир у извесном смислу испред

правих новозаветних текстова: у уверењу да је месијанска идеја присутна у псалмима више но игде, монах је читао псалтир као књигу по духу новозаветну и њеним речима, речима молитве, кајања или прослављања и похвале, општио и сам с Богом. Један од услова за монашки постриг у то доба постало је и познавање псалтира напамет. Читање псалтира одн. изговарање псалама постаје основна саржина и окосница сваке црквене службе – сваке „псалмодије". Рановизантијски црквени оци – као Василије или Теодорит или Јован Златоусти, и латински – као Августин, са посебном топлином препоручују стално читање псалтира, чији се стихови морају сјединити са дахом и са сваком мишљу човека, па човек мора „дисати псалтиром", мислити и осећати псалтиром. Истиче се педагошки и морални значај псалтира, нарочито у развијању покајничког расположења и смерности, али и поуздања у Бога који свако зло побеђује својом свемоћном добротом. У уводним текстовима псалтира забележена је данас и ова апофтегма Јована Златоустог: „Браћа упиташе великог Јована Златоустог: Је ли добро оставити псалтир? А он рече: Боље да сунце прекине пут свој преко небеског свода него да се остави псалтир". Псалтир је, по речима Василија Великог, „књига већа и узвишенија од свих осталих".

Псалтир је састављен из псалама, којих има 150 канонских и један (151) ван овог броја. Сви псалми су груписани у „катизме" (грч. „седалне", тј. такве црквене текстове за време чијег се читања или певања може седети). Има двадесет катизми, а постоји и посебан распоред када се која катизма на богослужењу чита – обично по једна на вечерњу, а по две на јутрењу. Има и строжих правила, према којима се псалтир мора у целости прочитати у току 24 часа: то је, обично, правило за испоснике или „скитско" правило. (Један такав скитски „Устав за држање псалтира" написао је и наш св. Сава док је био у Кареји.) Према различитим правилима за читање псалтира обликована је и та књига: као псалтир мали, без икаквих додатака; псалтир са извесним додацима у виду молитава после сваке катизме, тропара и других

црквених песама, а ту су обично и „библијске песме” или оде, њих десет на броју (девет старозаветних и једна новозаветна), које су у тематском и формалном погледу одиграле такође крупну улогу у развоју византијског литургијског песништва, и о којима ће још бити речи. Негде од XIV в., а коначно у XV в., формирао се и псалтир велики или псалтир с последовањем, таква књига у којој се поред псалама налази и читав низ других црквених текстова – песама, молитава, служби и чинова, који су такорећи свакодневно потребни свештенику или монаху. Овакав псалтир је и једна од првих српских штампаних књига, трећа цетињска инкунабула, из 1495. Настао је као резултат посебних историјских прилика, у немогућности да се лако дође до свих потребних богослужбених књига и у потреби да се са собом, на неки начин, понесе читава мала литургијска библиотека у једној књизи. Зато су у „последовању” (аколутија, чин служби и других текстова) дати углавном сви основни литургијски текстови из тзв. часослова, октоиха, чак и минеја (тропари и кондаци), а понекад и триода и други, затим канони, акатисти, разне молитве.

Књиге Светог писма, и то управо ове књиге литургијског карактера, сва јеванђеља, апостоли, паримејници и псалтири, имају веома важну улогу у постанку и развоју старе српске књижевности. То није довољно схватано у нашој књижевној историографији, може се рећи – све до наших времена. Тако је Павле Поповић у свом *Прегледу српске књижевности* изричито порекао сваки дубљи литерарни значај ових текстова за историју старе српске књижевности: „Противно обичају који у више прегледа влада, и по којем се велика пажња обраћа књижевној радњи до краја дванаестог века, овде је та радња сасвим укратко пређена, прво зато што она не спада у српску него у општу словенску књижевност, а друго што, састојећи се само из јеванђеља, октоиха, псалтира итд. и не спада у књижевност у ужем смислу речи. Овде је та радња изложена само као увод који показује како је постала српска књижевност. У прегледу српске књижевности”, закључује П. Поповић, „другога значаја ова радња и нема”

(Београд 1926, стр.VIII). Исто тако и Драгољуб Павловић жали због тога што су „једине књиге које су биле штампане у најстаријим српским штампаријама XV и XVI века била јеванђеља, октоиси, псалтири и разни зборници апокрифних и хагиографских састава” (*Историја народа Југославије, I*, Београд 1953, стр. 479). Разлога за жаљење, међутим, нема, као што нема ни основа за искључивање библијске књижевности из „књижевности у ужем смислу речи”, како вели П. Поповић. Библијски текстови представљају капиталне текстове светске књижевности, јеврејске – када је реч о старозаветним књигама, јеврејске, хеленистичке и грчке – када је реч о новозаветним књигама. Читава духовна и литерарна традиција Блиског Истока ушла је у овај велики опус, који обухвата и прозу и поезију, са посебним поетским законима и естетским мерилима. Библија је управо књижевност у ужем смислу речи – са целокупним књижевним репертоаром, од проповедачке нарације до версификоване поезије. И управо тај велики књижевни опус, који је присутан у светској књижевности и који је вршио и формални и стварни утицај на књижевно стварање свих европских народа (и не само у средњем веку), преведен је у самим почецима стварања словенске књижевности, у кирилометодијевском периоду. Он се на тај начин уградио и у темеље српске средњовековне књижевности. Први књижевни споменици који су доживели српску редакцију морали су бити управо и ту – библијски текстови, са својим централним местом и функцијом у културном животу цркве, који је више но икад у том раздобљу наше културне историје имао свеобухватни карактер. Утицај који је библијска књига вршила на српску литературу средњег века видеће се не само по томе што су први сачувани писани споменици на српском језику управо јеванђеља (Мирослављево, око 1185, и Вуканово, око 1200), већ и из анализе мање-више свих осталих књижевних творевина на нашем тлу из те епохе, од житија па све до таквих на око „лаичких” и некњижевних докумената као што су повеље.

Подсетићемо се на оно што смо рекли о литургијској функционалности библијских књига. Оне су најнужнији део

сваке средњовековне библиотеке, без њих – библиотеке нема, нема писмености, нема књижевности. На њима се учи читање и писање. На њима се развија смисао за лепо, за ликовни израз. Оне се читају и слушају најчешће, такорећи свакодневно, а у неким срединама (у манастирима) свакочасовно. Текстови Светог писма уче се напамет, и сопствена мисао обликује се библијском фразом. Станоје Станојевић је то одлично запазио анализирајући наводе из Светог писма употребљене у старим српским споменицима. Он каже да наши стари писци, као што су Доментијан, Теодосије, Данило и други „готово стално цитирају оне делове Светог писма који се употребљавају свакодневно у цркви, на служби, вечерњи, часовима итд. На те су ставове из Светог писма они били свикли и морали су их знати напамет, јер су их сваки дан говорили, појали или слушали, и у цркви и ван ње. Услед сталне употребе ти су делови Светог писма били нашим старим писцима толико познати да су се они њима врло лако служили и могли су их, кад год им затреба, напамет цитирати” (*Св. Писмо у нашим старим споменицима*, Београд 1932, стр. XXIII). Међутим, овоме одличном и тачном запажању морала би се додати напомена да библијски цитати немају у нашој старој књижевности само улогу формалне асоцијације или неке идеолошке „везе” за сопствену мисао; књижевни израз је био већ и у стилистичком погледу обликован, добрим делом, угледањем на библијски израз. У том смислу се може говорити о присуству „библијског стила” у нашој књижевности средњег века, у чему се, опет, посебно истиче стил псалама, који својим богатим фигурама одржава свечани тон читавога нашег књижевног израза у средњем веку. Утицај псалтира је сјајно анализирао Владимир Мошин у својој студији „О периодизацији руско-јужнословенских књижевних веза” (Слово, књ. 11–12, стр. 92–106). Имајући у виду резултате његовог истраживања, може се говорити о нечему што је управо супротно полазним ставовима П. Поповића: може се говорити о томе да су основне поетске координате српске књижевности средњег

века кроз читаво раздобље XII–XVII века дате у књигама библијских текстова, а нарочито у псалтиру, те да се без ових књига не може замислити не само стара српска библиотека него ни стара српска књижевност у целини. То се односи како на стилистичке моменте, тако и на неке друге околности, као што је на пример лексика. Превођењем Светог писма и неких других црквених књига створен је књижевни језик свих Словена у средњем веку; на овим књигама је стварана и развијана и национална редакција српског језика. На лексичком фонду библијских текстова развијао се, даље, читав средњовековни фонд речи у српској књижевности. Осим тога, а то је још важније, у Библији су практично садржане и све основне норме духовног стварања у средњем веку; сви поетски закони средњег века налазе се у овом или оном виду присутни већ у Светом писму, и ту је њихов идеолошки и поетски корен. Неће се, на пример, разумети поетика уметничке генерализације или апстраховања, својствена нашој средњовековној литератури, без познавања поетике јеванђеља или псалама. Управо из тих разлога и истичем место које у српској средњовековној библиотеци имају књиге библијске групе.

Апокриф и хагиографија

Осим чисто литургичких књига са библијским текстовима, стара српска библиотека има и друге књиге у којима се налазе текстови Светог писма, али намењени читању а не култу. То су разни текстови са тумачењем: јеванђеље са тумачењима, апостол са тумачењима (у Русији под називом „Толковый апостол”), псалтир са тумачењима, и палеја. Јеванђеље и апостол са тумачењима јесу, заправо, коментари преведени из крупних византијских егзегетских опуса – Јована Златоустог или Атанасија Александријског, или касније – Теофилакта Охридског и других. Историјски уводи Теофилакта, на пример, или Атанасија Александријског,

Евталија, Епифанија Кипарског и Доротеја Тирског налазе се већ у многим српским јеванђељима одн. апостолима почев од XIV века. Тумачење јеванђеља је дато у облику зборника беседа (хомилија) најчешће Јована Златоустог, у којима су протумачени одређени стихови из текста јеванђеља. Апостол с тумачењем, опет, има више варијаната; најстарији је са Икуменијевим тумачењима Павлових посланица (X в.), али има и других, нарочито за Дела апостолска и Саборне посланице (Јакова, Петра, Јована и Јуде). Псалтир с тумачењем, веома стар превод (има руских рукописа из XI и XII в., а код Срба тек нешто касније), приписиван је Атанасију Александријском. Овде је уз сваки стих или мањи одломак псалма дато одмах и тумачење. Протумачене су и библијске песме. Што се тиче *палеје*, то је већ само условно књига библијског карактера, а тачније – препричана Библија или библијска историја, са додацима из других, најчешће апокрифних извора. У грчкој рукописној традицији позната је тзв. Историјска палеја, скраћена библијска историја од постања света до Давида закључно, проширена апокрифима и тумачењима, са текстовима из црквених песама. Грчки оригинал је настао доста касно, у сада познатој редакцији тек у IX в., али је зато словенски превод настао сразмерно рано, најкасније у XII в., сачуван у великом броју рукописа почев од XV в. у све четири редакције: српској, македонској, бугарској и руској. Друга врста палеје, тзв. палеја с тумачењима, у којој се првенство даје тумачењима уперeним против јудаизма, позната је само у словенским рукописима почев од XIV в., али се претпоставља да је превод или самостални састав ове варијанте палеје настао веома рано, још у старословенском периоду; руски научник Сперански убраја је у „најстарије споменике словенске литературе".

Палеја, књига небиблијског колико и библијског карактера, покреће важно питање апокрифа уопште. У историјама старе књижевности доста се говори о апокрифима. Апокрифи су на неки начин у „моди". Апокрифне текстове у средњовековном живопису, у зидном сликарству или иконопису, тражи и историја старе уметности. Међутим,

поводом те категорије наше старе књижевности јавља се више важних питања која треба да буду разјашњена, јер управо овде има доста неспоразума па и незнања. Апокриф је теолошко-црквени појам, и његова дефиниција мора такође да се заснива на поузданим, аутентичним теолошко-црквеним темељима, ако не желимо да појмовима средњег века дамо једно потпуно погрешно, анахронично објашњење. Уз то, биће потребно не само дефинисати књижевноисторијску категорију апокрифа него и разјаснити где се, у каквим књигама средњовековни апокрифи налазе у старој српској библиотеци.

Ми смо већ рекли да је корпус библијских списа дефинисан у IV веку, да је тада одређен тзв. „канон" библијских књига Старог и Новог завета. Учињено је то још у 85. „апостолском" правилу, црквеном пропису који се налази у једној збирци црквених правних правила или „канона" насталој негде крајем III в. или почетком IV в., делимично прихваћеној на првом васељенском сабору у Никеји 325. а коначно и у целини потврђеној на шестом или „Трулском" сабору у Цариграду 691. Један локални црквени сабор, одржан 343. у Лаодикији (Мала Азија), донео је такође пропис о томе које су библијске књиге „канонске" (Лаод. 60). Александријски архиепископ Атанасије Велики у својој Ускршњој посланици 367. год. наводи исти списак канонских књига Светог писма који ће са малим варијантама поновити у одредбама локалног Хипонског сабора 393. год. (Хип. 36), а ове, опет, преузимају Картагенски сабор 419 (Карт. 24), Григорије Богослов осамдесетих година IV в. и Амфилохије Иконијски у приближно исто време, у својим канонским писмима или посланицама. У свим овим правилима и писмима која су потом добила значај општеобавезног прописа, као канонске књиге Светог писма наводе се само они библијски списи које и данас имамо у Библији Старог и Новог завета. Али је поред тих списа, мимо поменутих књига – јеванђеља, апостола, паримејника, псалтира и других – постојала читава једна маса текстова у којима су изложене библијске теме, у верзији која се разликује од оне у канонским списима, или о сасвим новим

личностима, таквима које се у канонским списима Светог писма и не помињу. Може се слободно рећи да су сви ови текстови стари колико и канонски списи Светог писма, да су настали у истој епоси, у истој средини, у првобитним хришћанским општинама и братствима, као израз једне опште потребе за што богатијом лектиром о лицима и збивањима од којих је, по искреном и дубоком уверењу средњовековног човека, зависило спасење појединца и спас читавог човечанства и целог света. То је врло богата литература, библијска по садржају, али у извесном смислу незаконита и забрањена, или „одбачена", а зато и „скривена", „тајна" (на грчком „апокрифос"), јер ју је црква забранила управо оним прописима који су одредили канонски кодекс Светог писма.

Да ово не би звучало као апстракција, навешћу примера ради неке делове текста тзв. Атанасијевог канона, дакле онога правила које се налази у Ускршњој посланици Атанасија Александријског из 367 (наводимо по преводу Никодима Милаша, у књизи *Правила православне цркве с тумачењима*, II, Нови Сад 1896): „...Али пошто смо споменули о јеретицима, као о мртвима, а о нама, као о таквима који имамо ради спасења божанствено писмо, ја се још бојим, да неке између простијих ... не заведе хитрост људска од простоте и чистоте своје, те услијед тога не почну заносити се другим књигама, такозваним апокрифнима, доведени у заблуду сходством назива њихова са књигама истинитим – молим вас зато да се стрпите ако напомињући о чему ви сами знате, напишем о истоме и ја ради потребе и користи црквене." Потом се набрајају књиге Старог и Новог завета, као и неколико списа који нису ушли у канон али се препоручују за читање, да се заврши следећим речима: „Док су једне књиге унесене у канон, а друге одређене за читање, о апокрифнима нигдје се не спомиње: него то је измишљотина јеретика, који их пишу, када хоће, одређујући им и додајући им вријеме, да их прикажу да су старе, само да тиме имају згоду завести просте." Слично томе и св. Амфилохије, епископ иконијски († 395) у своме Писму Селевку каже на почетку: „Особитим начином треба да и ово знадеш, да није

поуздана баш свака књига, која име светога писма носи; јер има књига, које су лажно насловљене, а неке заузимају средину, и како би се рекло близу су ријечи истине, неке су пак лажне и са свијем неистините, исто као криви и лажни новац, који има натпис царски, али је по суставу своме варљив."

Требало би, дакле, схватити да је раздвајање канонских од неканонских и апокрифних књига израз потребе да се обезбеди аутентичност извора за црквено учење, извора „праве вере" или „истине". То је последица својеврсне историјске свести цркве: признаје се за истинито само оно у што се верује као у историјски истинито; неће се признати за истинито ни оно што по садржају не противречи црквеној доктрини али је погрешно приписано некоме ко није прави аутор списа (то су тзв. „псеудоепиграфије"). С друге стране, апокриф као лектира у средњовековном периоду израз је једне специфичне потребе за библијском историјом, израз радозналости да се што више сазна о ономе о чему ћуте званични, канонски извори, на пример, о детињству Исусовом, или о животу Богородичином или о тзв. „последњим стварима". Тако је средњовековна књижевност знала за многобројне старозаветне апокрифе: О Адаму и Еви, О Авраму, О прекрасном Јосифу, О Асенети, О Јову, Виђење Исаијино, Виђење Даниилово итд.; затим новозаветне апокрифе: Протојеванђеље Јаковљево, Јеванђеље младенства (Томино јеванђеље), Виђење апостола Павла и многе друге. Већина апокрифа настала је већ на грчком терену и написана је на грчком; има их и латинског порекла, а неки су сачувани било само у латинској било само у словенској верзији. На стари словенски језик су се почели веома рано преводити, и српски рукописи имају сразмерно доста апокрифних текстова.

Апокрифи се нису налазили у посебним књигама са строго утврђеним апокрифним саставом. За разлику од канонских текстова Светог писма, који су се налазили увек у одређеном поретку и у одређеним врстама рукописних и потом штампаних књига, апокрифни текстови су текстови-луталице, конспиративни текстови у извесном смислу како то произлази већ из самога назива „апокрифос". Сам

апокрифни текст, разумљиво, никада не носи тај назив већ најчешће обратно: неки звучни, често претенциозни назив, који неупућеног читаоца на први поглед може завести као да се ради о канонској књизи, књизи са „благословом”. С друге стране, ретко да су апокрифи усредсређени у једној књизи. Има и таквих случајева, па су то тада заправо зборници апокрифних текстова, али су апокрифи најчешће „прокријумчарени” у виду додатка појединим црквеним књигама, претежно богослужбеним приручницима, молитвеницима, требницима и сл. На пример, неки се српски апокрифи налазе у зборницима Божидара Вуковића из 1520. и 1536, књижицама малог, у правом смислу речи – џепног формата, намењеним путницима (Легенда о Авгару и Виђење апостола Павла). Или у другој српској штампаној књизи, „Различним потребама” Јакова из Софије (Венеција, 1571/72). Има их најчешће у књигама које су служиле парохијском свештенству (веома ретко у књигама намењеним манастирима и монашкој публици) или у књигама за писмене световњаке, трговце пре свега. Сачувани су и веома стари српски зборници са претежно апокрифном садржином, као што је Зборник попа Драгоља из XIII века, вероватно преписиван са неког македонског оригинала: ту су, на пример, текстови против богумилске јереси, философске сентенце класичних аутора, извесни текстови руског црквеног писца Кирила Туровског (XII в.), али и прави апокрифни текстови као што су Виђење пророка Данила, Виђење Исаијино, Пандехово пророчко сказаније и други. Никада се неће десити да апокрифни састави буду дати у каквој канонској богослужбеној књизи Светог писма, заједно са канонским јеванђељима у четворојеванђељу или изборном јеванђељу, или у апостолу са аутентичним апостолским посланицама. Поменули смо да чак ни Откривење Јованово, по правилу, није било преписивано у саставу канонских литургичких библијских књига, мада има изузетака (углавном са босанског подручја: Хвалов рукопис из 1404, данас у Болоњи; рукопис Радосава крстјанина из средине XIV в., данас у Риму). Та резервисаност према Откривењу Јовановом, уосталом, није

само последица чињенице да тај текст није читан на богослужењу, да није био у литургичком смислу функционалан; то је вероватније израз извесне резерве па чак и подељености мишљења о канонском карактеру овог новозаветног списа у самим правилима која су прописала канон Новог завета. Амфилохије, на пример, изричито каже да „Откривење Јованово неки примају, али многи га називљу лажним”. Григорије Богослов уопште не помиње Откривење међу канонским књигама, а не помиње га ни 60. правило Лаодикијског сабора, мада га Атанасије Александријски има.

Има, међутим, доста текстова који нису добили црквени благослов или су били изричито проклети и одбачени, а нису посвећени библијским темама. То су, на пример, рукописи познати под називом „громовника”, „луновника”, па чак и тзв. „лекаруше” у којима се празноверно гатање меша с некаквом народном медицином не увек ни без емпиријског основа. Громовницима се гата према томе када грми; луновницима – према менама месеца; трепетницима – према томе који део тела човеку затрепери или уздрхти. Овакве текстове као празноверне или везане с црном магијом, с мрачним демонским силама, црква је енергично одбацивала. Правило 40. Никифора Исповедника, цариградског патријарха 806-815, поред једнога чисто библијског апокрифа забрањује и такве књиге: „Не треба признавати апокалипсис Павла, нити књиге које се зову: бронтологија (громовник – *Д. Б.*), селинодрологија (луновник) или каландологија, јер је све то нечисто”. Те књиге, ипак, не би се могле сматрати апокрифнима у ужем смислу, већ просто књигама које црква забрањује јер својим садржајем не одговарају њеном учењу. У тим, тек у ширем смислу апокрифним књигама, које најчешће и постоје у виду посебних књижица или чак и записа уз поједине „легалне” књиге (требнике, углавном), права средњовековна литература се додирује са фолклором, са народном усменом књижевношћу и предањима. Негде ће се наћи и записана народна легенда, чист фолклор, пагански у својој суштини, а само по неком имену или спољашњој „ситуацији” хришћански. Тако се апокрифна књижевност на једној својој

страни преплиће са канонском литературом средњег века, а с друге – са фолклорном литературом у најширем смислу речи.

Има извесних текстова религиозне садржине који се понекад погрешно називају апокрифима. То су, на пример, нека житија светих која никада нису стављена на какав средњовековни списак забрањених, „отречених" књига, али ваљда због своје фантастике и мрачних тонова наводе данашње научнике на закључак да се ту не може радити о црквеној, канонској књизи. То се најчешће односи на Житије св. Василија Новог, у коме се говори о тзв. „митарствима". Овај текст је у средњем веку био нарочито омиљен, а омиљен је и данас у нашим православним богомољачким круговима. Преписиван је и у виду посебне књиге (тако и у запису који смо навели, помиње се књига „митарства": *Зап. и натп.*, 4582). Коришћена је за илустрацију храмова, на пример Маркове цркве у Македонији. Ту се говори о визији у којој се једноме свецу показала тајна живота после смрти и суда над човековом душом по њеном раздвајању од тела. Већ на самрти, крај човека стану његов ђаво и његов анђео, и започињу препирку око човекове душе. По смрти, душа крене на пут ка Богу, али пролази кроз „митарства" (царинарнице), на којима демони заустављају душу, окривљавајући је за разноврсне грехе које је починила током живота. Анђели се боре за душу, бране је, истичући њене врлине и добра дела. Ако претегну греси, душа пада у понор пакла, одакле спаса нема. Душа може пасти и са последње „царинарнице", и није сигурна све док не уђе у сам рај. У рају, њу чека неописиво блаженство, које се у овом Житију ипак настоји описати – слично томе како се описују и муке у паклу. Све је то писано веома пластично. Међутим, књига уопште није апокрифна. Идеја о митарствима је саставни део православне црквене доктрине; то је сликовито приказано учење о „посебном суду" над сваком душом људском по њеној смрти. И ако се уопште може говорити о фантастици једнога оваквог књижевног дела, онда је то такорећи „легална" фантастика, „ортодоксна" фантастика, део једне шире литературе или жанра који никада није ни био одбачен као неканонски или апокрифан.

У питању је хагиографска литература, пренета из Византије међу Словене још у кирилометодијевском периоду веома распрострањена у нашој средњовековној књижевности, литература којој припадају и сва наша средњовековна житија или, како се то још увек радо каже у нашој науци, српске средњовековне „биографије".

Житија су, пре свега, потпуно канонска литература, књижевност са пуном црквеном санкцијом. Штавише, сви облици житија као средњовековног књижевног жанра, одн. „хагиографије" (живота или животописа светаца), имали су поред чисто литерарне и своју посебну култну, литургијску функцију, прописани у типицима као обавезна лектира монашких братстава већ од IV века – значи од времена настанка најстаријих облика хагиографије и појединих већих целина хагиографског жанра. Објашњење за то лежи у самој суштини житија: оно је „биографија типа" – ако би се тако могло рећи, историјска (понекад псеудоисторијска, али то није битно за суштину овог жанра) потврда остварљивости религиозног идеала. Житије светога је у највећој мери педагошка литература, на којој се морао васпитавати хришћански етички прагматизам; ликови светаца, светих људи, људи који су остварили идеал светог, праведног живота у врлинама, били су образац етичког живота уопште, пример за углед. И као што се без библијске књижевности није могла замислити сама основа хришћанске религијске доктрине, тако се без хагиографије, без житија светаца, није могла замислити етика хришћанске религије, практиковање моралних норми хришћанског живота. Све су оне дате у делима житијне књижевности, која садрже читаву галерију ликова и типова, различитих у неким индивидуалним цртама, али ипак међусобно сродних и повезаних заједничким религиозним именитељем.

Не би се смела испустити из вида извесна суштинска сродност библијске и хагиографске литературе. Хагиографија се на неки начин наставља на библијске текстове, продужава

библијску „историју". Мотивација хагиографа је иста као и јеванђелиста, писца јеванђеља. „Будући да многи почеше описивати догађаје који се испунише међу нама, као што нам предаше који испрва сами видјеше и слуге ријечи бише: намислих и ја, испитавши све од почетка, по реду писати теби, честити Теофиле, да познаш темељ онијех ријечи којима си се научио" (Лк 1,1–4). Или код Јована, у првој посланици: „Што бјеше из почетка, што чусмо, што видјесмо очима својима, што размотрисмо и руке наше опипаше, о ријечи живота... што видјесмо и чусмо то јављамо вама да и ви с нама имате заједницу; а наша је заједница с оцем и са сином његовијем Исусом Христом. И ово вам пишемо да радост ваша буде испуњена" (1 Јн 1,1–4). У суштини је иста мотивација једне од првих хагиографских књига, „Лавсаика" из V в.: „У овој је књизи описано добродетељно подвижништво и чудесан начин живота блажених и светих отаца – монаха и отшелника пустињских, са циљем да побуде на ревност и подражавање оне који хоће да воде небески живот и желе да иду путем који води у царство небеско"(*Лавсаик*, прев. Јустин Поповић, Битољ 1933, стр. 6). Мотивација је само донекле слична оној која лежи у основи хеленистичке биографије хероја (Плутархових биографија знаменитих људи, на пример). Плутарх тежи да „да пуну слику приказиване личности ради утицаја на морално васпитање и практичко оспособљавање својих читалаца... он жели да изазове одушевљење, ентусијазам", каже М. Ђурић у предговору Плутарховим биографијама Александра и Цезара (Нови Сад 1950, стр. 47). Хришћански хагиограф жели да постигне исто то, али у једном другом смеру, у потпуно другом, метафизичком оквиру. Зато је хеленистичка биографија херојска али овоземаљска и реалистичка, док је хришћанска хагиографија светачка и светачки необична, често бизарна, „обрнута" у односу на слику коју добијамо гледајући овоземаљски свет овоземаљским очима.

Као што Библија у новозаветним књигама хоће да прикаже земаљску делатност самога Бога, у лицу оваплоћеног Сина божјег, Исуса Христа, а апостолски списи (нарочито

Дела апостолска) дејство божанске моћи које се испољава преко апостола и њихових ученика, тако и хагиографија хоће да покаже како снага Светога духа, присутна у цркви од дана Педесетнице, дејствује и даље преко светих људи, мученика или аскета – и у једном и у другом случају „сведока" (на грчком: „мартира") јеванђелске објаве. Хагиографија и почива на идеји континуитета Библије. То је својеврсна продужена Библија, наставак „дела апостолских". Отуда и њен ауторитет, а отуда и библијски стил њених првих, ранохришћанских и рановизантијских остварења, било да се ради о мученичким актима или о разним врстама патерика.

Хагиографска литература присутна је, наиме, у прилично великом броју књига и у више књижевних облика. Два су основна тока којима се развија та врста књижевности: један – од мученичких аката ка минологијама и синаксарима одн. пролозима; и други – од изрека и повести светих отаца пустињака ка патерицима (отачницима). И један и други ток присутни су не само у византијској књижевности него и у старословенској и старој српској књижевности, на коју су веома много утицали, развијајући одређене жанрове и у смислу оригиналног литерарног стваралаштва.

О *патерицима* се у историјама средњовековне књижевности релативно мање говори, мада у свакој старој српској библиотеци има и понеки „отачник" – како се ова књига, у преводу са грчког, зове. Пре ћете се срести са појмом „патерика" у току филолошких студија старословенског језика, пошто је један од веома значајних раних споменика старословенског језика руске редакције „Синајски патерик" рукопис XI–XII века. Патерик је књига у којој се налазе краће приче о монасима и поуке монаха, тако да су извесни историчари књижевности покушали да одреде жанр патерика као новелу или анегдоту, мада ниједан од ових назива не би у потпуности одговарао ономе што патерик јесте. Битно је, међутим, да је то специфичан монашки жанр старе књижевности, настао упоредо са монаштвом. Први монаси су се већ називали „оци" (на грчком „патерес"), отуда и назив књиге у којој су садржане кратке повести о њиховом животу,

кратак опис њиховог светог аскетског живљења у пустињи или у манастирима, уз веома занимљиве, оштроумне и суптилне изреке и поуке које су монаси давали разним поводом, најчешће приликом посете страних лица или путника њиховој насеобини. Као што је познато, монаштво је никло на Истоку, тачније у Египту средином III в., одакле се раширило у Палестину, потом у Сирију и у остале делове Византије, у западну и источну Европу. Нарочито је прва половина IV в. била окупила велики број људи у пустињским пећинама јужног Египта или Синаја, где су проводили потпуно усамљен, „пустињачки" живот, али је већи прилив у пустињу, бројнија емиграција становништва у пустињске крајеве довела и до образовања првих већих монашких заједница или манастира. О свему томе говори се у првим патерицима одн. отачницима на грчком језику. На словенски језик преведени су сви ови патерици, па тако имамо: Египатски патерик, Скитски патерик, Азбучни одн. Јерусалимски патерик, Синајски патерик, Сводни патерик и Римски патерик.

У свим овим патерицима заступљени су разни облици овог литерарног жанра. Најстарији, Египатски патерик, састављен је у својој словенској верзији из два основна грчка зборника: Историје монаха с краја IV в. (око 395) и Лавсаика с почетка V в. (око 420, дело епископа еленопољског Паладија). И један и други зборник настали су као белешке на путовањима, приликом обиласка монашких колонија и појединих знаменитих пустињака, дакле као дело савременика и сведока, најчешће са причом „из прве руке". Други тип патерика на грчком језику свакако је тзв. Велики лимонар, који је поменут у „Библиотеци" цариградског патријарха Фотија (IX в.) и састављен вероватно између 470. и 520; у њему су све приче и поуке монаха-пустињака („апофтегме") сређене по теми о којој се у поукама и причама говори. То је тематски тип патерика, преведен вероватно у доба св. Методија у IX в. („отачаскија књиги" које се помињу у XV глави опширног Методијевог житија), али у рукописима није сачуван у својој првобитној верзији већ само у краћем изводу

начињеном пре 538. године, а у словенском преводу познатом као Скитски патерик. Трећи тип патерика је такав зборник у коме су приче о оцима и њихове изреке и поуке сређене по алфабетном одн. азбучном реду њиховог имена у првом делу зборника, са додатком оних прича у којима нема никаквог имена већ је реч о анонимним монасима па је додатак сређен опет тематски. Тај патерик се у грчкој литератури зове још „геронтикон" (књига о старцима), пошто је реч о монасима које су у то време ословљавали са „старче" (геронда), па и поједине приче тако почињу: „Старац рече" то и то. У словенској рукописној традицији то је тзв. Азбучни и Јерусалимски (одн. Палестински) патерик. Слично првим патерицима је настао и тзв. Синајски патерик; то је заправо зборник путних бележака и запажања палестинског монаха Јована Мосха (поч. VII в.), познатији у грчком оригиналу под називом „Ливада духовна" (у словенском понекад „Луг духовни"). Као компилација Синајског, Скитског, Азбучног и Јерусалимског патерика настао је у току XIV в. на јужнословенском подручју Сводни патерик, мада постоје и мишљења да је управо Сводни патерик онај првобитни текст „отачаских књига" који је превео св. Методије. Познат је, најзад, још један тип патерика у словенским рукописима: то је Римски патерик, превод чувеног дела папе Григорија I „Дијалози о животу и чудесима италских отаца", али према грчком преводу са латинског.

Касније су се развили и новији зборници патерика: у Грчкој тзв. Атонски патерик (о светогорским монасима), у Русији Кијевопечерски патерик (о монасима Кијевопечерског манастира), затим Соловецки и Тројицки патерик из новијег времена (XIX в.).

Други ток хагиографске књижевности, рекли смо, почиње мученичким актима. То су били углавном кратки подаци о страдању првих хришћанских мученика, понекад чак и оригинални записници, а често – својеврсне репортаже са суђења и мучења прогоњених хришћана. Потреба за састављањем ових „мученија", како се после називају ови текстови у словенским хагиографским зборницима, происти-

цала је из култа светих мученика, ради одржавања успомене на њих и примера који је требало да утиче на нове нараштаје хришћана. Успомене на мученике, потом и на свете људе уопште, скупљале су се временом у календар, а упоредо са овим прављени су и зборници мученичких аката и биографских података о другим свецима за сваки дан у години, тзв. „мартирологији”. Тај израз се одржао на Западу, док је на Истоку замењен изразом „минологиј” (месечник), тј. књига у којој се за сваки месец по календарском реду уз датум дају и кратка „мученија” и „житија” светаца и мученика. У византијској литератури постоји још један израз: то је „синаксар” (од συνάξις црквени скуп ради празничне службе, отуда је и „синаксар” – „празничник”, „саборник”). Изрази се прилично мешају, нарочито минологиј и синаксар. Најстарији грчки синаксар који се сачувао јесте Минологиј цара Василија II, с краја X в. или почетка XI века. Настао је можда трудом самога цара, са циљем да се унесе известан ред у до тада прилично растурену хагиографску грађу. Има око 800 житија и мученија, уједначеног обима, углавном сразмерно кратких, и подељен је у две половине (зимску, сачувану у оригиналном царевом примерку, данас у Ватикану, и летњу, у нешто каснијем препису, данас у италијанском манастиру Гротаферата). После Василијевог минологија, у другој четвртини XI века али независно од Василијевог, саставио је Цариграђанин Петар свој синаксар (тзв. Петров синаксар), који је окарактерисан неравномерним саставима – краћим и опширнијим, а уз то и са доста локалних цариградских празника и већим бројем светаца (око 900). Овом синаксару је сличан Сирмундов синаксар из друге половине XI века. За словенску и стару српску књижевност важна је једна каснија редакција Василијевог минологија или синаксара. То су заправо две редакције у току XI века, прва од студитског монаха Илије (средина одн. друга половина XI века) и друга од Константина Мокисијског (епископа Мокисе у Кападокији, крајем XI или почетком XII века). Управо та редигована верзија Василијевог минологија преведена је на словенски језик, и то у Русији у почетку XII века, одакле је пренета на

јужнословенско подручје, тако да су сачувани и руски, и бугарски, и српски преписи. Василијев минологиј у редакцији Константина Мокисијског и није сачуван на грчком језику, већ само у словенском преводу и у преписима националних редакција старословенске верзије, и то под називом *пролог*. Назив долази отуда што минологиј одн. синаксар у Петровој цариградској верзији има на почетку један предговор, на грчком „прологос”, чији је назив приликом превођења на словенски задржан у свом грчком облику па је и цела књига, путем метонимије, названа „пролог”. Пролог Константинов или пролог „старије редакције”, како се још назива, сачуван је у својим јужнословенским рецензијама у само неколико рукописа (свега дванаест, или можда још неком за сада непознатом).

Постоји још једна редакција грчког синаксара, начињена у другој половини XII века између 1143. и 1204. на основу Петровог синаксара, са неравномерним саставима и с кратким стиховима по правилу испред сваког састава. То је тзв. стиховна (метричка) редакција. (У овој редакцији су учествовали византијски песник Христифор Митиленски и ђакон Маврикије.) Преведена је такође на словенски језик, по свој прилици у трећој четвртини XIV века (можда нешто раније), и то на јужнословенском терену, вероватно у Србији. У овом се прологу налазе, заправо, четири врсте текстова: житија са стиховима; житија без стихова (изузетно); помен светога са стиховима (понекад и читаво житије у стиховима); помен светога без стихова. Стихови су у грчком састављени по одређеним правилима версификације, а словенски превод понекад настоји да сачува метрику оригинала, а у сваком случају бар ритам па чак и риму. Један од најстаријих српских рукописа овог пролога, Пролог Радослава Скопчика из 1370, карактеристичан је у том погледу. Веома су важни и дечански преписи, из треће четвртине XIV века. Ваљда због разноврсности штива и због стихова који су се лако памтили, пролог стиховни је врло брзо истиснуо старију редакцију, пролог Константинов. Отуда велики број пролога стиховног у јужнословенским рецензијама почев од треће четвртине

XIV века, кроз цео XV век и касније, док пролог Константинов није ни познат у преписима млађим од XIV века. Занимљиво је, међутим, да пролога стиховног нема много у руској рецензији, што је, по Владимиру Мошину, који се питањем пролога посебно бавио, један од доказа да је превод овог типа пролога настао на јужнословенском терену, да је то, на неки начин, јужнословенска редакција.

Текстови из пролога, и старијег и млађег, али нарочито из млађег, стиховног, били су укључени у богослужбене комплексе текстова, и у књиге које садрже службе празницима и појединим свецима, које се зову минеји. Од друге половине XIV века, а нарочито у XV веку и касније, веома су чести минеји у којима се уз службу свецу налази и његово пролошко житије са стиховима (или без стихова), као његов „синаксар" или „пролог".. Култна, литургијска страна читања житија и ово укључивање пролошких текстова у минеје од великог је значаја за разумевање настанка српских житија, српске хагиографије. При томе треба поменути и неке друге зборнике хагиографског карактера, добијене такође из Византије, али са посебним историјским путем и судбином. Раније од Василијевог минологија и без икаквог утицаја на ово Василијево дело, вероватно крајем IX века саставио је Симеон Метафраст, логотет царева Никифора Фоке, Јована Цимисхија и Василија II, а потом монах и светац, један опширан хагиографски зборник, Минологиј. Ту је за сваки дан дато по једно житије опширног типа. Улога Симеона Метафраста у састављању овог зборника била је активна: он је сам, иначе, песник са изванредним књижевним талентом, прерађивао, скраћивао или проширивао свако житије. Његов зборник је независно од пролога обе редакције преведен на словенски и преписиван на свим националним редакцијама, најчешће под називом Метафраст, добијеном метонимијом, према Симеоновом надимку („метафраст" значи „преводилац"). Такви зборници, углавном са опширним саставима, а често помешани и са реторским делима, називају се још и „чти-минеји", „читачки минеји". То не мора бити само Метафрастов зборник житија него и један посебан тип

хагиографског зборника са житијима и поукама за сваки дан године, обично у књигама за по месец дана до три и више месеци, с обзиром на обим. И тада су то „чти-минеји", мада се називају и друкчије: „пролог", „пролог-минеј" и сл. (На пример, Грачанички пролог-минеј за септембар–новембар из последње четвртине XIV века, и Пролог-минеј за децембар–август из истог времена, а вероватно и из исте писарнице, данас оба рукописа у Архиву ЈАЗУ у Загребу.) Ако у сличним зборницима преовладају реторски састави, празничне беседе појединих црквених отаца, онда су то већ тзв. „тржаставници" или „панагирици", који и не спадају у групу хагиографских књига.

Српска житија налазе се како у пролозима, тако и у оним минејима који су снабдевени и синаксаром за сваки дан, а налазе се и самостално, као посебна књига – када су таквог типа и обима да захтевају посебну књигу. На пример, Житије св. Саве од Теодосија, или од Доментијана, често ће се наћи као посебна књига. Или житија од архиепископа Данила и његових настављача, у посебној књизи која се назива и „Цароставник" па је као таква позната и у српској народној књижевности (књиге цароставне, књиге „староставне"). У овом случају ради се о „пространим" житијима оног типа каква су у Метафрасту или чак и у потпуно посебним збиркама опширнијих житија – нарочито оних првих рановизантијских житија какво је Житије св. Саве Освећеног из VI века и друга. Краћа, пролошка житија прилагођена су типу пролога – стиховног по правилу и снабдевена понекад стиховима, као нпр. пролошко житије св. Саве оним чувеним Силуановим стиховима („Слави одбегнув, славу обрете, Саво"). Према томе, студија српских пролошких житија и стихова посвећених појединим српским свецима, не може се замислити без проучавања пролога и минеја као књижевних облика уопште. Наша житија, као и сва друга византијска или словенска житија, имају своју литургијску функцију. Далеко од тога да задовољавају пуку читачку радозналост или потребу за чисто историјским и биографским сазнањем; она су вид службе светоме, облик његовог прослављања, у исто време и

педагошко духовно средство угледања, „имитације", поистовећивања са светим јунаком житија који треба да буде доказ како је норму јеванђеља и Христов прототип људске моралне личности могућно остварити на земљи. Неке специфичности којих несумњиво има у српским житијима владара и црквених поглавара, и о којима би требало посебно говорити, још нису довољан разлог за издвајање српских житија из хагиографије као књижевне врсте или жанра у ширем смислу речи, за проглашавање наших житија за „биографије" које би се суштински разликовале од житија као хагиографског жанра. И материјално, у средњовековној библиотеци, и по одликама своје књижевне структуре, идејне основе и друштвене функционалности, српска житија у потпуности припадају жанру житија уопште, распрострањеном како у грчкој (византијској), тако и у свим православним словенским литературама.

Литургијска песничка књижевност

У свим до сада поменутим књигама, како у библијским канонским и апокрифним књигама, тако и у зборницима житија – патерицима, пролозима и другим, налазе се претежно прозни текстови. Изузетак представља псалтир, у свим својим видовима, пошто је ту у ствари дата стара јеврејска поезија, у оригиналу версификована, али поетски прилично деформисана или бар модификована у своме грчком, а поготову у словенском преводу. Остали текстови су прозни или претежно прозни, поготову хагиографије, житија, у којима тек неки делови могу бити песничког карактера – као управно казивање јунака у облику молитве, похвале или химне. У једном типу пролога, видели смо, у прологу стиховном, има и правих стихова, било у преводу са грчког (већина) било оригиналних, за пролошка житија словенских светаца (мањи број). Али је основна маса текста ипак прозног карактера.

Исто тако, свим наведеним књигама заједничко је и то

што су се налазиле у литургијској употреби, осим неколико изузетака – као што је, на пример, палеја – али су настале заправо не само ради литургијских потреба или чак уопште не ради употребе у богослужењу. Библијске књиге су, рецимо, настале да би било записано усмено предање о животу и учењу Исуса Христа и његових апостола (новозаветне књиге) или предање о великим космогонијским митовима, историјска традиција јеврејског народа или његова месијанска порука (старозаветне књиге). Апокрифи поготову нису били намењени богослужењу. Житија одн. пролози и патерици читали су се у току богослужења и ван њега, и више ван њега, а написани су поготову да буду општа лектира, која се може укључити у литургијски типик, али се чита и независно од службе, ради индивидуалног духовног усавршавања.

Постоји, међутим, читава једна група књига у старој српској библиотеци која је настала искључиво ради црквене службе, као литургијска књига у ужем смислу речи. Колико год један паримејник, на пример, био литургијска књига чак и по своме настанку, јер се састоји од оних делова старозаветног канона који се читају на богослужењу, толико он и није литургијска књига, јер ови старозаветни текстови нису писани ради богослужења. Међутим, један служабник, или један минеј, јесу литургијске књиге и по функцији и по јединој намени својих текстова: и текстови и књига настали су ради тога да буду употребљени у црквеном ритуалу, и само ради тога. У исто време, управо та друга група књига садржи текстове искључиво или претежно песничке, а само изузетно – прозне. Један минеј, на пример, садржи искључиво песме, црквене, литургијске песме или „химне" у ширем смислу речи. Октоих, исто тако. Служабник, видећемо, има и чисте и специфичне песничке облике који се налазе на граници према реторској прози (молитве, молитвене формуле). Али се читава та група књига по своме саставу може уврстити у поезију, као својеврсна песничка библиотека, или антологија, или збирка песама.

Од свих књига прве групе које сам до сада поменуо највише псалтир с последовањем показује сродност са овом

другом групом. У ствари, он припада њој колико и првој групи. Већи део текстова у том псалтиру узет је заправо из разних литургијских књига са песничком садржином (из октоиха, минеја, триода, часослова и др.). Књига, у целини, представља литургијску „библиотеку у малом". Али је важнији један други моменат због кога псалтир уопште, а псалтир с последовањем посебно, улази и у категорију песничке књиге наше средњовековне библиотеке: то је историјска функција псалама а зато и песништва уопште у настанку и развоју хришћанског богослужења. Окосницу сваке хришћанске „службе", сваког ритуала, чинило је певање или читање псалама; то се звало на грчком „псалмодија". Псалмодија је у првим вековима хришћанске литургије синоним сваке службе, свакога молитвеног ритуала уопште, нарочито у монашким заједницама које су и иначе давале предност псалтиру у односу на све друге библијске текстове и књиге. Може се указати и на један психолошко-религиозни моменат који је овде одиграо исто онако важну улогу као у развоју старога јеврејског ритуала, у коме су псалми одн. певање псалама заузимали главно, средишње место. То је потреба да се религиозно дивљење или усхићење, религиозно осећање и доживљај, изразе на посебно емотиван начин, као музика – музика инструмента (примењена још у старим јеврејским ритуалима и у синагогама) и музика речи, подвргнута законима поетског ритма и мелодије којом се не само изражава једно „високо" емотивно стање него се омогућава даље јачање и развијање религиозних емоција. Постанак литургијског песништва свакако треба посматрати у вези са литургијском, ритуалном музиком; књижевнотеоријска, поетска анализа хришћанске црквене поезије открива и непосредну везу између музичких закона ритуалног певања и просодије литургијске песме. А корени тога свега налазе се у псалмодији, и књига псалтир стога с правом улази и у групу песничких дела старе средњовековне библиотеке, заузимајући почасно место праоца читаве ове групе.

Старе српске песничке књиге по нечему се ипак не разликују од књига са прозним текстовима. То је начин писања песничких текстова у њима. За разлику од графичког издвајања стихова, у коме нам се сва песничка дела данас презентирају, у средњовековним рукописним књигама, као и у античким рукописима, стихови нису писани у том облику. Текст је писан увек континуирано (scriptio continua): скоро кроз читав средњи век не пишу се раздвојено чак ни речи у реченици, а стихови поготову. Оквир текстовног блока, на страници рукописне књиге, искоришћен је у највећој мери, и пише се од једног краја до другог, по правилу у пуним редовима. То важи и за прозу и за стихове. Реченица од реченице, синтаксичке целине, разграничаване су знацима интерпункције – углавном тачкама (запета се у јужнословенским ћирилским рукописима јавља тек око половине XIV в.), а тако се одвајају и стихови, писани, иначе, један за другим у наставку реда. Отуда песнички текстови у средњем веку остављају утисак прозног текста, и песничке књиге тешко се на први поглед могу разликовати од књига прозног састава. Има изузетака, као на пример у римованим стиховима Димитрија Кантакузина из XV века „Молитва са умиљенијем пресветој Владичици нашој Богородици Госпођи с малом похвалом, дело Димитрија Кантакузина, у стиховима слађа од меда и саћа". Стихови су овде писани онако како то данас чинимо, у посебним редовима, графички издвојени чак не само посебним редом него и друкчијом, упадљивом бојом првога слова у стиху. Друга боја за почетно слово стиха употребљава се и за издвајање стихова у пролозима млађе редакције (пролозима стиховним), нарочито када се ради о већој песми која собом замењује читав прозни синаксар.

Поводом тога ваљало би приметити и једну другу карактеристику ових књига. Све су оне на први поглед веома шарене, како дословно, по своме изгледу, тако и у смислу сложености састава. Смењивање боја, најчешће црне или сепије у основном тексту са црвеном у иницијалу или заглављу, ствара у свим овим литургијским књигама утисак великог шаренила. То шаренило, међутим, има своју практичну сврху – да олакша проналажење и читање, а нарочито

појање текстова. Оно је у вези са оним другим „шаренилом", са сложеношћу састава. Због природе саме структуре богослужења, састављеног из многих делова, и богослужбене књиге састоје се, у ствари, из многих текстова доведених у међусобни однос и у својој употреби (у читању и певању) подвргнутих строго утврђеним правилима. Правила долазе до изражаја у тзв. „рубрикама", исписаним црвеним мастилом да се лакше уоче и разликују од самог текста који се по наведеном правилу има читати или певати. Ту стоји у коме тренутку богослужења, у коме чину, и по којој мелодији текст песме треба отпевати. Ту је и назив песме, према врсти којој припада, а понекад и према аутору који ју је саставио или коме се приписује. Црвено исписани текстови су, значи, оријентација у току црквене службе и на најбољи начин изражавају литургијски карактер и функционалност ових књига. То важи и за друге књиге употребљаване у богослужењу, али понајвише за ове, превасходно песничке књиге – као што су октоих, минеј, триод и друге. У сваком случају, да би се све ове књиге правилно употребљавале потребно је добро познавање литургичких закона и упутстава, као и начина коришћења оних правила исписаних у рубрикама. Ово је исто потребно и за студиј старе књижевности, за књижевноисторијски приступ старим текстовима. Ако је реч о нашим, старим српским песничким текстовима, треба знати где и како да се нађу, у којим књигама, на коме месту. Ту се читалац не може оријентисати, на пример, према пагинацији (или тачније: фолијацији) књиге, значи према нумерисаним ознакама страница, листова или свешчица из којих се књига састоји, ни према неком „садржају", као данас, већ према сасвим другим елементима: према датуму, или према „гласу" (мелодији у којој се песма пева), или према називу празника у циклусу који није везан за датум него за Ускрс или Духове као покретне празнике. Другим речима, познавање литургике је апсолутно потребно за сналажење једног историчара старе књижевности у оригиналним књигама, у изворима старе књижевности. Поред неопходног познавања језика и палеографије, нужно је познавање свих оних литургичких елемената и оријентационих тачака између којих се налази и наша стара књижевност, у својим изворним облицима.

Читаво византијско одн. православно богослужење своди се, заправо, на два основна момента: на евхаристију и на псалмодију. Евхаристија је првобитно језгро хришћанског богослужења уопште, главно богослужење, главни култ хришћанства. Ритуал евхаристије у својим основним елементима потиче из I века н. е. и темељи се на заповести самога Христа, забележеној у јеванђељима и апостолској традицији, да се хлебом и вином треба причешћивати Христу у спомен, заправо у спомен његове жртве за људски род, у спомен тела (хлеб) и крви Сина божјег (вино), жртвованих за ослобођење човека од „греха, смрти и ђавола". То је, већ у првобитној идеји, онај ритуал који симболично и мистички стварно обједињава све верне ученике Христове, који „ствара заједницу" (на грчком κοινωνία – причестије, значи у ствари заједница; „причешћивати се" значи бити у заједници, ступати у заједницу, општити или комуницирати с Богом и са другим људима који приступају истоме хлебу и вину, истом телу и истој крви). Отуда без ритуала причешћа нема цркве као заједнице верних. Путем тога ритуала хришћани се мистички спајају с Богом, а у исто време захваљују Богу на спасењу од греха и смрти (одатле на грчком εὐχαριστία значи „захваљивање", „благодарење"). Евхаристија, дакле, не може стајати сама за себе, као издвојени ритуал обнављања мистичне жртве Христове; као „захваљивање", она изискује допуну, своје продужење, ритуални наставак. Тај наставак је у псалмодији, која, схваћена у ширем смислу, представља не само певање или читање псалама него и певање и читање других текстова испеваних у славу Бога коме се захваљује. Евхаристички ритуал, допуњен псалмодијом, развио се зато током векова у сложени комплекс хришћанског богослужења, комплекс који сад изучава читава једна посебна наука, литургика.

Овде ће бити нужно поменути макар само неке основне елементе из тога комплекса хришћанског богослужења, да

би се могло говорити о литургијским песничким књигама у старој српској библиотеци. Око евхаристије као ритуалног језгра развио се сложени облик литургије (на грчком „литургија" значи „служба"). Поред литургије, којом евхаристија доминира као средиште целокупног култног живота цркве, као централна „мистерија" („света тајна" или „сакраменат"), развили су се и други чинови, чинови осталих светих тајни: крштења, миропомазања, венчања одн. брака, свештенства, исповедања одн. покајања, освећења масла (јелеосвештења), као и неки други чинови који су добили значај светих тајни мада никада нису званично и канонски проглашени за свету тајну: обред примања монаштва, и чин освећења воде на празник Богојављења (агијазма). С друге стране, псалмодија се развила и разгранала у безброј литургичких облика и служби. Ту је пре свега циклус тзв. дневног богослужења, који представља скелет читавог богослужења и око кога се развијају сви облици. У дневна богослужења се уграђују све песме и молитве, и сви други облици црквеног песништва, који се налазе у разним књигама сходно различитим моментима који обележавају ове текстове: у једном случају то је датум, календарски поредак (то је минеј); у другом, глас или мелодија песме (октоих); у трећем, дан у циклусу покретних празника (триод). У сва три случаја још и место у редоследу богослужбених текстова, у оквиру појединих мањих група и целина. У ствари, за једну црквену службу, на пример за јутрење, потребно је више књига, из којих се онда комбинују текстови по строго утврђеним правилима. Текстови се заправо „укрштају" па се узимају, на пример, из часослова, из октоиха, из минеја; из часослова, из триода, из минеја, итд. То је, заправо, последица нагомилавања текстова током вишестолетног развитка хришћанског богослужења и црквеног песништва у Византији. Свако је време, свака епоха, свака генерација хтела да да свој прилог литерарном опусу којим је прослављен спомен великих личности и дела јеванђелске и црквене историје. Текстови су се множили и потискивали. Да не би дошло до

потпуног ишчезавања ранијих текстова захваљујући премоћи нових, „актуелнијих" утолико што су их писале млађе генерације ближе времену у коме је ритуал вршен, пошло се на компромис чији је израз управо црквени „устав" или „типик", правилник црквеног богослужења по коме се сви сачувани текстови, све песме, на неки начин и у одређено време ипак певају, и тако живе свој живот равноправно стари и нови, они из IV и V века са онима из IX века. Неки су текстови, разумљиво, временом ипак заборављени.

Најважнија књига византијског и словенског богослужења јесте *служабник* (у грчком – литургијар, у словенском још и под називом „литургија", „летурђија" и сл.). То је књига у којој се налазе текстови литургија, у словенским рукописима углавном само литургије св. Јована Златоустог, св. Василија Великог и Пређеосвећених дарова, а изузетно још и литургија св. Јакова и св. Петра. Историја хришћанске црквене књижевности, наиме, зна за велики број литургија, не само за једну, као што би се могло помислити. Без обзира на то што је евхаристија централни ритуал хришћанског богослужења уопште, и што она, као одређена „мистерија", заузима и централно место у хришћанској догми спасења, литургија се развијала уз учешће веома великог броја чинилаца и аутора, у много варијаната, стихијом традиције много пре него чврстим, утврђеним ауторством. За проучавање старе књижевности то је занимљив и важан феномен, који изражава однос епохе и средине према књижевном стваралаштву и пресудну улогу традиције у овоме. Литургија се, наиме, „пише" генерацијама: њени почеци су тамни – ако не рачунамо теоријски почетак у I веку н. е. када настаје традиционално језгро евхаристије, свакако већ у III в. о чему сведоче извесни папирусни фрагменти као и посредна сведочанства црквених отаца из овог времена. То је „анафора", „вазношеније", термин настао према централном моменту евхаристије – уздизању хлеба (или „аганца") у спомен Христове последње вечере и његовог страдања. Временом се око тога момента скупљају и граде остали делови: молитве, песме, обредне формуле захваљивања, благосиљања, поуке.

Тако то траје неколико векова. Може се узети да је тек негде у XIV в. завршен процес стварања и модификације источних литургија, али су главне литургије, оне које су још у време Кирила и Методија преведене на словенски и које се налазе у свим словенским служабницима, свој углавном коначни облик добиле у VIII в., уз извесне додатке X и XI века. За већи део ових литургијских текстова једва да се зна аутор, најчешће се нагађа или се уопште не зна, а оно што је посебно карактеристично то је појава да се многи текстови без историјског основа приписују извесним ауторима како би на тај начин био увећан њихов црквени и књижевни ауторитет. Све је ово веома сродно развоју народне књижевности. Данашњи текст литургија је компилација онога што је добијено предањем, и ауторство појединих крупних имена ранохришћанске или византијске књижевности значи много пре – активну улогу у састављању, у компилирању текстова безимених аутора ранијих векова него њихово стварно, непосредно ауторство. Литургија је стварана стихијом литургијске, култне праксе, култног живота, у хришћанским црквеним општинама, па се из локалне средине, најчешће потпомогнута именом кога крупног црквеног оца или чак апостола, преливала у шире, екуменске оквире. Пракса појединих већих центара црквеног живота у овом погледу је од битног значаја.

Најстарије су сиријске литургије, и то западносиријске, чији се први траг налази у једном веома старом спису који црква није канонизовала, али који се врло много користио све док на Трулском сабору 692. није био забрањен. То су тзв. „Апостолске установе", настале вероватно у Сирији у III веку. У њиховом саставу налази се текст тзв. Климентове литургије, настао нешто касније, крајем IV в., и то свакако на сиријском подручју, а не као дело једног од првих римских епископа Климента (I век н. е.), чије име носи. Друга је сиријска литургија, на грчком језику, Литургија св. Јакова, наводно „брата Христовог" и првог епископа јерусалимске цркве. Традиција грчког текста води порекло из антиохијске патријаршије с краја VII и можда VIII в., али је оригинал сигурно

старији, настао компилацијом елемената литургијске традиције антиохијске а потом и јерусалимске цркве. Још у XII в. то је званична литургија јерусалимске патријаршије, али је у току XIII в. потискују цариградске литургије. Одржала се на јонском острву Закинту до данас, а од пре релативно кратког времена служи се поново и у јерусалимској патријаршији, а и у другим црквама, на дан св. Јакова брата Господњег. Преведена је на словенски језик, и може се, истина ретко, наћи и у старим српским рукописним служабницима. Опширна је и има сасвим друге текстове и другу композицију него остале литургије, нарочито данашње, цариградске. Познате су на грчком језику и многе варијанте западносиријских литургија (десетак, под именом разних светих отаца), али ништа од тога није преведено на словенски осим Јаковљеве литургије.

Источносиријске литургије припадају тзв. „несторијанском" кругу, који се одвојио од православне цркве у V веку. То су најпре литургијски текстови епископа едеских Адаја и Мариса (отуда се ова подгрупа назива још и едеском подгрупом источних литургија). Затим треба споменути Несторијеву литургију или „анафору", названу по цариградском патријарху Несторију (пореклом из Сирије), који је у ствари прикупио и средио најстарију цариградску традицију онако како је она изгледала у IV в. па је та традиција, у једном кодификованом виду, после Несторијевог сукоба с православљем и свргавања на трећем васељенском сабору у Ефесу 431. ушла у традицију несторијанске цркве у источној Сирији. Осим ове, постоје још тзв. Литургија Теодора Мопсуестијског, и традиција сиријско-палестинског литургијског круга сачувана у неким другим фрагментима.

Египатске литургије представљају другу групу, насталу углавном независно од прве. Први облици сачувани су у папирусима из VI–VII в., али у текстовима из III века. Најважније место, међутим, заузима Маркова литургија, названа по апостолу и јеванђелисту Марку, који је по предању био оснивач и први епископ александријске цркве. Посведочена

је папирусним фрагментима из IV в., али је њен целокупни текст нама познат тек по рукописима из каснијег средњег века. Није преведена на словенски. Крајем XII в. и њу су потиснуле цариградске, византијске литургије. Зна се и за још једну литургију египатске традиције: Литургију Григорија Назијаншког (IV в.) донету из Кападокије у Египат. Ни ова није преведена на словенски.

За историју словенских књижевности и у старим српским служабницима најважније су цариградске или византијске литургије, по типу сродне сиријским литургијама, али ипак самосталне у својој веома богатој и дугој историји. Најстарија је међу њима Литургија св. Василија Великог, архиепископа Кесарије Кападокијске из IV века. Према сведочанству цариградског архиепископа Прокла (434–446), Василије је унео известан ред у дотадашњу традицију цариградске литургије, скратио је и прерадио, додавши неке сопствене текстове (углавном молитве). Међутим, не може се доказати Василијево ауторство, а нарочито не цариградска традиција. Вероватно је у питању традиција кесаријске цркве (Мала Азија), којој је, како неки научници мисле, Василије дао теолошки догматски нагласак у складу са својом доктрином. Текст Василијеве литургије преведен је на словенски и то у завршној фази свога обликовања. Према литургичким правилима која су се утврдила већ у периоду превођења на словенски, тј. већ у IX веку, Литургија Василија Великог служи се само десет пута годишње. Њу је потиснула заправо друга цариградска литургија, која носи име св. Јована Златоустог, цариградског архиепископа с краја IV и почетка V века. И ова литургија, као и Литургија Василија Великог, позната је по грчком рукопису из VIII–IX в., у коме се само неке молитве означавају као Златоустове одн. Василијеве. Сматра се (али то још није доказано) да је ова литургија плод непосредног рада Јована Златоустог на скраћењу и преради претходне цариградске литургије – по некима, најстарије верзије цариградске литургијске традиције, а по другима – Василијеве литургије. У сваком случају, ова литургија има

богату историју; првобитном тексту додавани су каснији текстови, и то углавном у три етапе: најпре у V–VI в., затим у VIII в. (то је она верзија у којој је ова литургија била преведена на старословенски језик), и најзад, у X–XI веку. У старим служабницима, како српске тако и других рецензија, ове две цариградске литургије заузимају главно место, и то тако да најпре долази Литургија св. Јована Златоустог, а потом Василијева литургија. Први део Златоустове литургије, тзв. „проскомидија", заједнички је за обе, и у српским служабницима носи наслов „Устав божаставније служби, по чину иже ва светих оца нашего Јована архиепископа константинопољскаго, Златоустаго".

Цариградским литургијама припадају још две службе: Литургија пређеосвећених дарова, и Литургија апостола Петра. Прва је позната и под именом Григорија Двојеслова („Дијалога"), римског папе из VI–VII в., који је наводно као посланик римске цркве у Цариграду упознао и заволео ову литургију у њеном традиционалном облику и зато је записао и средио, тако да је потом прихваћена и у римској цркви. То је заиста литургија која се служи и на Западу, али по свој прилици не потиче од Григорија, са чијим је именом доведена у везу тек око X века. Поред Григорија као аутори ове литургије помињу се још цариградски патријарх Герман и Епифаније Кипарски (V в.). Литургија се служи у току великог поста, у дане током седмице осим суботе и недеље, и налази се у словенском преводу и у свим српским служабницима одмах после Василијеве литургије као „Литургија преждеосвештених". На словенски је преведена и Литургија апостола Петра, али је врло ретка у нашим рукописним књигама и није никада стекла неки већи углед, као ни сиријска литургија св. Јакова.

У књижевном погледу, текстови литургија које смо у средњем веку имали у својој рецензији старословенског језика представљају изванредно суптилан песнички и драмски израз религиозног осећања, мада углавном у специфичним поетским облицима – претежно у молитвама одн. „мољењима". Литургијске молитве, нарочито оне које се приписују

Јовану Златоустом, утицале су веома много на настанак и развијање старих српских песничких мољења као посебног књижевног жанра, који по свему припада више поезији него прози. Молитве пре и после причешћа, дело чувених грчких аутора као што су Василије Велики (IV в.) или Симеон Метафраст (X в.), представљају и дословно песничка остварења са сопственим ритмом, мелодијом, версификацијом. Све је то донекле пренето и у словенску верзију. Текстови литургија надахњивали су и наше књижевнике и наше средњовековне сликаре, и присутни су у скоро свим нашим књижевним делима и у нашој иконографији у разним варијантама, перифразама или чак непосредним наводима. Улогу служабника, према томе, у историји старе српске књижевности требало би са више пажње проучити него што се то до сада чинило.

Друге важне сакраменталне обреде садржи књига која се зове *требник* или *молитвеник* (молитавник, на грчком – евхологион). Ту су чинови осталих светих тајни (крштења, миропомазања и др.) као и неких других важних обреда (погреба итд.). У књижевном погледу се не разликује од оног што садржи служабник: то су углавном исти песнички жанрови. Постоји ипак извесна посебна црта: захваљујући намени и широкој употреби у свакодневном животу парохије, требник је био књига у коју су се могли увући и неки текстови који споља припадају канонским црквеним жанровима, али спадају, заправо, у неканонску или у ширем смислу апокрифну књижевност. Требник ће не тако ретко укључити и једну чисто фолклорну, полупаганску традицију, одевену у хришћанско рухо, као што су молитве и чинови у вези са родом усева, грожђа и вина, са болестима, гладним временима и ратовима, и многим другим појавама живота патријархалне заједнице.

Док у грчком евхологиону налазимо и текстове литургија, тако да је литургијар заправо део (први део) евхологиона, стари српски требник најчешће нема литургија већ почиње одмах чином свете тајне крштења, заправо неким припремним и претходним молитвама. Зато један специфичан спој

служабника и требника представља архијерејски чиновник или архијерејски служабник (архијератикон), у коме су не само литургије већ и неки чинови из требника намењени употреби архијереја, епископа. Архијератикон имају и Грци, и зову га тако за разлику од јератикона, што је синоним обичног литургијара или „малог евхологиона". Најстарији византијски евхологион је из VIII в., а словенски – Синајски глагољски евхологион из XI в. (на Синају).

Циклус дневног богослужења, скелет читавог источног богослужења, налази се у књизи која се зове *часослов* или *часловац* (према грчком – орологион). То је књига чији се садржај, као и у случају служабника, временом попуњавао и обликовао. Има у њему и веома старих, такорећи прахришћанских песама, као што је „Свете тихи светије слави...", која потиче вероватно из III в., а има и знатно каснијих, сасвим позновизантијских текстова. Шта је, у ствари, часослов? То су стални, непроменљиви текстови тзв. дневних богослужења, то јест оних богослужења која се врше у разне сате (часове) сваког дана. Књига почиње полуноћницом, затим наставља јутрењем, после кога се нижу „часови" – први, трећи, шести и девети, са „међучасијима" (на грчком – месорион). После деветог часа је вечерње, после вечерње – повечерје, и то мало и велико, и најзад извесне песме везане за одређене дане и празнике у години (тропари и кондаци). Окосницу свих ових дневних служби чине веома стари елементи: пре свега псалмодија у дословном смислу речи – читање и певање псалама или издвојених псаламских стихова, а затим – карактеристични дневни тропари, који по речима Х. Г. Бека, данас најбољег познаваоца византијске црквене књижевности, стоје на почетку византијске литургијске поезије као „кратке, једнакосложне, по акценту грађене песме" још из V–VI века. То значи да у основи часослова лежи чиста поезија, песме у своме класичном облику и у правом смислу. У исто време, преко часослова се у словенском преводу отвара могућност за утицај рановизантијске и византијске песме на старо српско песништво. Утицај свакако постоји, али он није до сада проучен.

Није у довољној мери, или чак уопште није проучен ни утицај текстова неких других песничких књига из ове литургијске библиотеке. Мислим ту пре свега на *октоих* или *осмогласник*, књигу без које се не може замислити православно богослужење, а самим тим ни стара српска црквена и манастирска библиотека. Није ни најмање случајно што је октоих такође једна од првих књига које су Кирил и Методије превели ради христијанизације Словена. И то је књига настала у свом данашњем облику и саставу тек после једне дуже еволуције, чији се почетак не може за сада датирати, али чији су кључни моменти – рад византијског песника Јована Дамаскина у VIII веку († 753), а нарочито цариградских песника IX века – Јосифа Химнографа, Теофана Грапта („Начртаног") и других, што значи да је састав октоиха у време превођења на старословенски језик већ био утврђен углавном у свом данашњем облику. Из чега се састоји октоих? То су црквене песме за сваки дан у седмици, груписане по „гласовима" (грчки „ихос"), којих има осам (грчки „окто") и који се од другог понедељка по Духовима до прве припремне недеље великог поста, тзв. Недеље митара и фарисеја, редом смењују сваке недеље. За сваки дан, у оквиру сваког „гласа" (а глас – то је мелодијски тип, образац напева), налазе се разне црквене песме за вечерње, јутрење и друга дневна богослужења: стихире, тропари, кондаци, а најважније канони, који већ сами за себе представљају сложеније песничке облике састављене од ирмоса, тропара и богородичних одн. крстобогородичних тропара. Ирмос је бар у начелу, идеално, састављен на тему из библијске песме (оде), па отуда канон има девет „песама" (ода). Не упуштајући се овде у опис свих ових песничких облика (то сам учинио у студији „Византијски књижевни канон у српским службама средњега века", О Србљаку, изд. СКЗ, Београд 1970, стр. 95–125), треба напоменути да су ти песнички облици у потпуности преузети у стару српску књижевност не само преводом октоиха него и састављањем сопствених, оригиналних српских средњовековних песама по узору на обрасце из октоиха. С друге стране, обрасци

октоиха утицали су и у самој византијској поезији на друге песничке творевине у књигама као што су минеј и триод. Нарочито су значајну улогу одиграли бројни канони из октоиха. У садашњем саставу, а то је и састав IX века, има 96 канона (од тога 48 од Јосифа Химнографа, последњег редактора октоиха, 32 од Теофана Грапта и 16 од других песника међу којима је и Јован Дамаскин).

Први октоих на старословенском језику је дело Кирила и Методија. То је био тзв. скраћени октоих са службом свих осам гласова за све дане у недељи, али само по један канон обичним даном а у недељу по два канона. Најстарији сачувани препис овог словенског октоиха је македонске редакције из почетка XIII века. Скраћени октоих еволуирао је ка једном млађем типу који се јавља почев од XIV в. и који садржи само два канона (отуда у словенској литератури и назив за њих „параклитик" од „канон параклитикос", канон молбени, утешни). Још млађи је трећи тип скраћеног октоиха, тзв. недељни октоих, који има песме за сваки дан у седмици, али сваког дана за други глас (тако да најчешће један глас – обично седми – изостане). Он улази углавном у састав псалтира с последовањем, почев од XV в., а ређе се јавља и самостално. Старији тип скраћеног октоиха од овог јесте васкрсни октоих, у коме су само песме „васкрсних" служби, тј. за недељу, без осталих дана у седмици. (У данашњој грчкој литургичкој терминологији, то и јесте „октоих".) За разлику од овог, једна посебна и ређа врста скраћеног октоиха, тзв. изборни октоих, има песме груписане најпре по врсти (стихире, седилне итд.) па тек у оквиру врсте по гласовима. Међутим, пуни октоих (у грчкој литургичкој терминологији то је „параклитик") има не само песме за сваки дан у седмици и за сваки глас, него садржи у обичне дане по 2 канона, а у недељне по 3 канона. Таквих, пуних октоиха има у српским рукописним књигама, и обично су подељени у две књиге па се у првој књизи налазе песме прва четири гласа (отуда „првогласник"), а у другој песме осталих гласова, од петог до осмог (отуда „петогласник"). Такав је и наш први штампани октоих, цетињски из 1495, у две књиге.

У периоду од Недеље митара и фарисеја до прве недеље после Духова (Недеље свих светих) употребљава се *шриод* уместо октоиха, и то у две књиге: као триод посни или фарисејевац (варисовац), од Недеље митара и фарисеја до Лазареве суботе; и као триод цветни или пентикостар, од Лазареве суботе до Недеље свих светих после Духова (Педесетнице, на грчком – Пентикости). Триод се од октоиха разликује по свом саставу утолико што нема неких црквених песама (кондака), а и канони су дати у скраћеном обиму, по правилу само са три песме (оде), отуда и назив „триодион" а у словенском – „трипеснец"; има и канона са свега две песме („двојепеснец"), као што има и канона са четири песме („четворопеснец"). У исто време када и октоих, доживео је своју последњу редакцију и триод: у IX в., трудом студитских монаха-песника. Али су и нешто ранији песници, као Козма Мелод и Јован Дамаскин, укључили своје песничке творевине у триод. Састав триода, међутим, ни после ове редакције није остао поштеђен од извесних промена, па је зато проучавање словенских верзија триода од интереса и за упоредне студије византијске и словенске књижевности.

За стару српску књижевност важно је познавати и књиге које носе заједнички назив *минеј*. Минеј (на грчком то значи „месечник") јесте књига у којој су службе, заправо црквене песме за вечерње, јутрење и литургију, за одређене празнике према датуму и календару дакле за непокретне празнике (нпр. за Божић). И овде главно место међу песничким облицима заузима канон, а у оквиру канона, после шесте песме (оде), налази се често и синаксар или пролог са подацима о свецу одн. празнику. Има више врста минеја. Потпуни минеј зове се још и минеј служабни. Садржи по једну или чак и више служби за сваки дан у години. Подељен је обично у дванаест књига, за сваки месец по једна, а почиње септембром, када и тзв. „црквена година". Има и скраћених минеја, тзв. минеја празничних (трефологија), у коме су само службе одређених већих непокретних празника – Христових,

Богородичних и већих светаца. Релативно касно се развио и један нарочити тип минеја, тзв. „општак", минеј општи, који садржи у ствари формуларне службе за поједине категорије светаца: за апостоле, мученике, преподобне (и то – за једног, за двојицу, за више итд.) и сличне категорије. У недостатку конкретне службе писане за одређеног свеца, тј. у недостатку правог минеја служабног, узимао се општак па се у формуларну службу на одређеним местима убацивало само име онога свеца коме је служена служба.

Обично се службе српским свецима, песничка дела српских писаца средњег века, налазе у минејима, и то било у минејима служабним (нпр. Служба св. Сави од Теодосија у јануарском минеју под датумом 14. јануара), било у минејима празничним. Већ у XV в. су се почели писати и рукописи који су имали претежно службе српским свецима. У XVIII в. су се такве књиге звале „Србљак", али то су, у суштини, празнични минеји.

Треба поменути још и тзв. ирмологион, који садржи ирмосе свих канона, и на тај начин извод из октоиха и делом минеја. Акатисник, са тзв. акатистима, већим песничким саставима у којима се смењују кондаци и икоси, у част Христа, Богородице, појединих светаца, анђела. Каноник, са посебним канонима, обично утешним или покајним. Богородичник је посебна врста каноника, у коме су искључиво канони посвећени Богородици.

Све ове књиге сачињавају, према томе, групу песничких књига у ужем смислу речи. У свима њима налазе се углавном песме, византијске песме или чак таква поетска остварења која воде порекло из ранохришћанског периода. Својим саставом и карактером утицале су на песничко стваралаштво словенских народа, и српског народа посебно. С друге стране, у некима од њих могу се наћи и налазе се дела српских писаца песника. Због тога је посебно важно проучавати с пажњом сваку од њих, у сваком остатку старих српских библиотека. Нарочито се у минејима, као што смо

видели, крију текстови српских песника, испевани у част светаца српског рода – као што су св. Симеон Мироточиви (Немања), св. Сава, св. Арсеније архиепископ српски, св. великомученик кнез Лазар и многи други. У канонима, или акатисницима, или богородичницима, такође је могућно наћи дела наших аутора.

Најзад, све ове књиге захтевају веома пажљиво проучавање са становишта поетике. Не може се реконструисати ни упознати поетика старе српске књижевности без проучавања поетике свих ових византијских песничких текстова, и то управо у њиховом словенском преводу, с обзиром на значајан моменат језика у модификацији неких песничких закона. Те се књиге, очигледно, не могу омаловажавати као „поповске", јер је у њима највећа маса византијског песништва, а затим и највећи део нашег песништва средњег века, са свим својим одликама и манама, у читавом богатству својих стилских фигура, свог ритма и своје мелодије.

Византијска учена књижевност

Поред књига са библијским текстовима, књига са хагиографским или апокрифним саставима, и најзад разноврсних песничких богослужбених књига, важно место у старој српској библиотеци заузимају дела византијских црквених отаца – теолошка по садржини, али не мање књижевна по карактеру свог израза, обично у великим, обимним рукописима.

Било би потпуно погрешно мислити да је на словенски језик била преведена читава византијска књижевност, и да је она у целокупном свом обиму живела у старим словенским литературама и утицала на књижевно стварање словенских народа. Као што је то врло добро и тачно приметио велики руски научник Јерјомин, само је један део византијског књижевног наслеђа присутан у словенској књижевности, па и то – само један карактеристичан део, карактеристичан по својој старини, или по ортодоксији, и много више рановизантијски него византијски у правом смислу речи. То је веома значајна културноисторијска и књижевноисторијска појава. Исто тако, византијска књижевност, ма колико била теолошки обојена, није само црквена књижевност. Има у њој много световних састава и књига, нарочито је развијена историографија, а има и природних наука, има и хуманистичког интереса за грчку антику и за хеленистичко раздобље грчко-римске цивилизације. Нарочито је XII век у Византији богат у том погледу. А на словенском језику, од свега тога једва да ишта има преведено. Па и у сфери црквене књижевности на словенском су претежно дела рановизантијске црквене класике, дела „златног века" патристике, како се обично назива четврто столеће због тога што су тад живели и радили највећи и најзначајнији грчки црквени оци. Познија дела, из VII, XII или XIV века, представљају једну специфичну монашку, аскетску и мистичку књижевност, која је по свом карактеру, у ствари, опет стара и „рановизантијска", јер изражава старе, чак и веома старе традиције монашке духовности православног Истока. Могло би се у начелу рећи да словенски преводилац у односу на византијску књижевност у једном историјском смислу – није актуелан, да не иде у корак са литерарним збивањима у Византији, да, штавише, многи догађаји и многе књижевне појаве, многа значајна византијска литерарна остварења, на словенском терену уопште и немају никаквог одјека нити су међу нас пренета.

За ово постоји више разлога. Највећа отвореност за примање византијског у литератури постојала је у првом раздобљу, у периоду христијанизације Словена и упоредо с тим – стварања словенског књижевног језика и почетака писмености и литературе. Међутим, фонд књижевних дела који је тада преведен на старословенски језик морао је, природно, бити одређен потребама христијанизације. Као што је прва писана реч морало бити јеванђеље, дакле реч Библије, богонадахнута реч, па је за њом дошла литургијска библиотека – јер је због своје култне функционалности била неопходни предуслов христијанизације словенских племена – тако је и

од остале литературе имала апсолутно првенство она књига која је садржавала само поуздану, изворну, а зато и исконску традицију православне вере. То је, значи, морала да буде патристика, и то углавном рановизантијска патристика – са делима Атанасија Александријског, Григорија Богослова, Василија Великог и Јована Златоустог, или таква синтетичка дела рановизантијског богословља као што је „Извор сазнања" Јована Дамаскина (VIII век). У исто време, то је била претежно реторска патристика, односно таква књижевност која је припадала углавном разним облицима и жанровима беседништва. Византијска патристика је уопште веома много неговала реторске жанрове, па чак и многи теолошки састави садрже више реторских елемената него обележја трактата и научно-философске расправе. Говорништво је, осим тога, било веома погодно као литерарно оруђе христијанизације; беседе, или „слова" византијских црквених отаца већ су саздана ради проповедања и поуке, у облику и стилу који је требало да загреје и поучи, и да на прикладан начин приближи слушаоцима велике мистерије хришћанске вере. Ту је догматика одевена у једно прихватљивије, популарније моралистичко рухо, и висока теолошко-философска мисао, у овим делима, лишена сухе учености, постаје популарна, заводљива реч, жива реторска апострофа.

Занимљиво је, на пример, да је једна од најстаријих словенских књига уопште, која по историји свог текста несумњиво припада старословенском раздобљу, одломак *Катихеза* св. Кирила Јерусалимског, у тзв. Хиландарским листићима из XI в. или чак и с краја X века, фрагменту који по својим језичким особинама спада у „канон" старословенске књижевности. Кирил је био епископ јерусалимски 350–387; у Јерусалиму је још као презвитер, око 347, држао беседе катихуменима, одн. одраслим кандидатима који су већ били „оглашени" за крштење у току Великог поста. То су „катихезе" (у словенском: „слова огласитељна" или „огласитељна поученија"), у којима је изложено све што је главно у хришћанској вери: основне догме и морални постулати хришћанског живота. У њима је протумачен симбол вере, и тако на сажет начин изложена читава хришћанска доктрина у духу ортодоксне теологије никејског и цариградског (првог и другог васељенског) сабора. Написане су класичним језиком и стилом, који је обележен мноштвом метафора, алегорија, симбола. Књига је преведена можда још крајем IX в., а преписивана је и касније, па су сачувани и рукописи из XII одн. XIII века. Има извесних трагова који упућују на Константина Брегалничког (или Преславског, одн. Константина Презвитера) као на преводиоца Катихеза. Константин је, као што се зна, био ученик св. Методија, и радио у Македонији и Бугарској. Још једна важна књига је Константиново преводилачко и састављачко дело: *Поучитељно јеванђеље*, у коме су поред неких мањих састава беседе двојице истакнутих византијских црквених отаца, св. Јована Златоустог и св. Кирила Александријског. Кирил, архиепископ александријски (412–444), био је веома истакнута личност у рановизантијској теологији и његове беседе у којима је тумачио одређене библијске књиге и текстове (хомилије) биле су веома цењене у источној књижевној традицији. Од 51 беседе у „Поучитељном јеванђељу" Константина Брегалничког, 12 су дело Кирила Александријског. Далеко већи број беседа, међутим, јесу хомилије Јована Златоустог, чувеног цариградског архиепископа и беседника (398–407). У „Поучитељном јеванђељу" 38 беседа потиче из опуса Јована Златоустог. Константин Брегалнички превео је ове беседе око 890. године, и то у веома слободној, одраније скраћеној редакцији, што је вероватно одговарало Константиновим мисионарским потребама. (Најстарији рукопис овог зборника је из XIII в. у Москви.) То су, заправо, недељне проповеди, хомилије у којима се тумачи јеванђеље по Јовану и Матеју, „први велики, систематски проповеднички зборник у словенској књижевности" (Е. Георгијев).

Откако је трудом Константина Брегалничког преведен на старословенски језик, макар тада у једној веома скраћеној верзији, Јован Златоусти је сразмерно највише превођен, преписиван и читан у свим земљама православних словенских народа. На словенски језик, разумљиво, нису преведена

сва његова дела, која иначе обухватају дванаест дебелих томова на грчком језику са безброј говора, хомилија, коментара, пригодних речи и похвала. Преведене су поједине хомилије или групе хомилија по избору, и познати су отуда разноврсни зборници Златоустових „слова", или још тачније – разноврсни типови оваквих зборника, који чак имају и посебне називе. У старој словенској и у старој српској библиотеци могу се тако наћи следеће књиге са текстовима Јована Златоустог: *Андријанта*, збирка од 31 беседе „о статуама", упућених становницима Антиохије, у којој је Јован био презвитер. (На грчком – ἀνδριάς значи кип, статуа.) *Маргарит*, на грчком то значи „Бисер", збирка са неуједначеним бројем и саставом, али се број изабраних беседа Јована Златоустог у овим књигама кретао и до осамдесет. Зборник је састављен већ на грчком, али и словенска верзија има своју историју са више варијаната. Штампан је први пут у руској рецензији, 1596. године. *Златоуст* (Златоусник), где су слова за циклус Великог, ускршњег поста и за васкрсне дане у току целе године. Ту не морају бити само слова Јована Златоустог, али назив носи по аутору претежног броја слова. Сличан је томе *Златоструј*, састављен у Бугарској по налогу цара Симеона (значи пре 927), вероватно убрзо после Константиновог „Поучитељног јеванђеља". Зборник није познат у грчкој верзији, а има углавном устаљену структуру и нарочито је раширен био у Русији, али га има и на српском терену. Једна друга књига везана је такође за име св. Јована Златоустог, али у њој има доста и беседа других црквених отаца Византије: *Измарагд*. Нема преписа ове књиге старијих од XIV века. Има око 70 слова са именом Јована Златоустог, око 40 слова са неодређеним натписом, и још известан број са ознаком других црквених писаца. Натписи, ипак, нису поуздани. На основу неких елемената може се закључити да је настала у Русији у XIV в., мада има трагова у њој и од „бугарских", заправо јужнословенских традиција.

Јован Златоусти је највише заступљен и у другим средњовековним српским зборницима хомилија и беседа, донекле сличних „Златоустима", који су се звали *Панагирик* или

Тржаставник (понекад у науци и под западним термином „хомилијар"). Панагирик је, заправо, зборник празничних беседа, дакле таквих црквених проповеди у којима се обрађује тема празника, а не тумачи се текст Светог писма у егзегетском смислу (на грчком πανάγυρος значи сабор, празник, славље). Има и веома старих панагирика, као што је онај српски у Архиву ЈАЗУ у Загребу, тзв. „Михановићев хомилијар" из последње четвртине XIII в. писан рашким правописом. Зборник има у самом наслову назив „Панагерик" и не почиње Златоустом већ Похвалом св. Василија Великог. Ту се могу наћи и беседе одн. реторски састави других црквених отаца: Григорија Богослова, Андреје Критског, Анастасија Синајског, Евсевија Александријског, Епифанија Александријског, Епифанија Кипарског, али и Јована, егзарха бугарског, што значи да је – као тип зборника – могао настати тек почетком X века.

Слова Григорија Богослова, осим што су била унета у разне панагирике и сличне зборнике, преписивала су се и у виду посебних обимних књига, нарочито откако су беседе овог цариградског патријарха из друге половине IV в. биле снабдевене, у словенској верзији, тумачењима Никите Ираклијског (друга пол. XI в.). Најстарији рукопис ових „слова", из XI в., садржи само 13 беседа, без тумачења; каснији преписи, XIII–XIV в., имају већ и тумачење, али и нешто већи број слова (њих 16), и то у другом саставу и другом поретку. Да би се добила приближна представа о садржају овог и сличних зборника византијских беседа, навешћу шта овај зборник Григорија Богослова садржи: слова за Божић, Крштење Христово и Богојављење, два за Васкрсење, за Нову недељу, Педесетницу (Духове), слово о љубави према сиротињи, о штети која је нанета граду, о доласку сто педесеторице епископа, о Макавејима, затим о Василију Великом, о Кипријану Мученику, о Јулијану и о Григорију Ниском.

Преведени су и други знаменити рановизантијски оци, и њихова дела преписивана су или посебно или у саставу већих зборника. Значајно је да су и извесне беседе св. Атанасија Александријског из IV в. (Против Аријанаца четири слова)

преведене веома рано, још 906, трудом Константина Брегалничког, тада већ епископа преславског, а по налогу бугарског цара Симеона. Тема ових слова, полемика са јеретицима који су порицали православно учење о Светој Тројици, била је блиска времену и потреби да се у Бугарској обезбеди развој православља већ у првом периоду христијанизације. Догматици је дато места и преводом и преписивањем изабраних делова из једног од најзначајнијих догматичких списа византијске књижевности, „О православној вери" Јована Дамаскина: то су *Небеса* или *Богословије* Јована Егзарха, с почетка X века. Поред тога, као оригинална Јованова прерада патристичких састава под тим или сличним називом, *Шестоднев*, чија је тема космогонија, постанак света, али са много симболичких и „природословних" елемената. О „шестодневу" су иначе писали Василије Велики, Јован Златоусти, Григорије Ниски и неки други рановизантијски црквени оци.

Међутим, догматика уопште није много заступљена у старој српској библиотеци – осим, разуме се, посредно, уколико је све у црквеној литератури засновано на неки начин догматски. Па и сви наведени зборници беседа и слова светих отаца, сви панагирици, златоусти, златоструји, маргарити и други рукописи, имају у основи моралистички, етички карактер. Реторика њихових текстова је покренута моралистичким циљевима: да побуди у читоцу одн. слушаоцу живо осећање греха и светости, да изазове гнушање према злу, а љубав према ономе што је добро, одвратност према пороку, а глад за врлином. Ипак, у правом и ужем смислу речи моралистичка је тек једна специфична монашка, аскетска и мистичка литература, која се налази такође било у појединачним књигама – преписима једнога дела, или у зборницима мешовитог састава, какви ће се нарочито много раширити по јужнословенским земљама и напунити српске библиотеке у XIV и XV веку у доба обнове монаштва на Светој Гори.

Једно од најстаријих таквих дела у словенској преводној литератури јесу *Пандекте* Антиоха, монаха палестинског манастира Светог Саве. Антиох је око 620. године на молбу свога земљака из Мале Азије, Евстатија, саставио дело под називом „Пандекте светог писма" у 130 глава. То је својеврсни уџбеник духовног живота и, како каже Х. Г. Бек, „замена за читаву једну манастирску библиотеку". Ту су изводи не само из Светог писма, како би се могло мислити по наслову, већ и из светих отаца почев од оних „апостолских" (Игњатија и Поликарпа, Јерме, Климента Римског, Иринеја Лионског и др.) па све до Антиохових савременика. То је, дакле, компилација старохришћанске и рановизантијске литературе на тему порока и врлина. Превод на словенски је веома стар, а најстарији препис је близак групи канонских текстова старословенске књижевности, свакако из XI века.

Постоји још једна књига под називом *Пандекте*. То је обиман спис Никона „Црногорца", монаха из Сирије („Црна Гора" близу Антиохије), из треће четврине XI века. Инспирисан је Антиоховим Пандектама, али је нешто друкчијег карактера. Има 63 слова, у којима су наводи из многих дела патристичке литературе, а ту су и правни текстови – правила васељенских и помесних сабора и др. Првобитан словенски превод, „Сказаније (или: Тлкованије) заповедеј господњих", веома стар, садржавао је једну скраћену верзију текста; допуна превода, пуна редакција, извршена је у Бугарској; коначно, у XIV веку је извршена нова редакција одн. исправка текста превода, и то у Србији. Ових је српских преписа највише. Српског порекла је, изгледа, и превод другог дела Никона Црногорца, *Тактикона*, изванредног историјског извора, али и сведочанства о многим обредима и одредбама источне цркве; користи се много Номоканоном Јована Посника (VI век).

Лествица синајског игумана Јована, по његовом спису прозваног „Лествичник" (умро половином или у трећој четвртини VII века), специфичан је и занимљив спис, преведен рано са грчког језика – вероватно већ у X или XI веку. Ту се борба за морално усавршавање монаха описује у виду пењања лествицом која води са земље на небо, ка самом Богу одн. ка рају (отуда и назив „Рајска лествица"). Живи, афористички стил, са јасним траговима старих египатских,

синајских и палестинских патерика, учинио је да Лествица буде једна од најчитанијих књига код свих православних Словена па и једна од најчешћих књига у старој српској библиотеци.

Друго веома читано и преписивано дело византијског монаштва јесте *Диоптра* (на грчком – огледало). Тај спис се приписује понекад Михаилу Пселу, чувеном византијском писцу, политичару и монаху (1018–1078), али то није тачно. Једва да је Пселов један касније додат предговор Диоптри („Програма"), коју је иначе, како је данас тачно утврђено, саставио неки инок (монах) Филип, звани Монотропус (Усамљеник, Solitarius), вероватно Грк из македонских крајева које је настањивало племе Смољана. Диоптра је састављена, према запису у почетку, 1095. године, за владавине Алексија I Комнена, у виду једне дијалошке поучне песме, у четири дела. Први део је „ Плач", заправо према словенској верзији „Плачеве и риданија монаха страна и грешна, јегда сапираше се са душеју својеју". Цела Диоптра је у стиховима, у грчком оригиналу то је тзв. византијски политички стих (дванаестерац), а у словенском преводу постоји очигледан напор да се сачува извесна версификација текста, али углавном без успеха, осим што се одржао (или је створен потпуно нов, словенски) ритам стихова. Мисли се да је превод пре XIV в. настао у јужној Русији па оданде доспео и на Балкан. Тема књиге је разговор душе и тела: душа пита, а тело, као слуга и „раб" душе, одговара.

Моралистичког карактера, али у беседничком жанру, јесте и књига која се зове *Паренесис* или *Поученија* Јефрема Сирина (негде се зове просто „Јефрем"). Обично тако и стоји у заглављу књиге: „Књиги светаго Јефрема глагољемије грчаским језиком Паренесис". Јефрем Сирин (заправо – Сиријац, IV век), био је не само велики црквени писац и говорник него и песник. И сва његова беседничка дела, као што су ова „Поученија" или „Наказанија", потчињена су потпуно законима песничког говора. Њихова је основна тема – покајање, и свака поука на свој начин, живо и пластично, настоји да у човеку створи психолошку мотивацију за кајање.

Покајничке поуке Јефрема Сирина биле су омиљена књига у средњем веку, и утицале су много на стил старе српске књижевности. Познати су српски преписи из раног XIV века.

Многобројни зборници са делима аскетског и мистичког карактера раширили су се по Балкану, по Србији и чак по Русији, почев од средине XIV века. Исихастички покрет обнове монашке духовности на Атосу допринео је томе. Тек сада постаје стара српска књижевност донекле „актуелна" и „савремена" у односу на византијску, тј. у односу на одређени део византијске књижевности. Исихазам је стављао нагласак на контемплативну, умну страну духовног живота монаха, и врло много места, стога, давао читању литературе која је посвећена управо тој проблематици: како да се савлада грех у људској природи и телесни живот потпуно потчини закону „ума", интелектуалном принципу. Зато је у доба исихазма начињена читава једна библиотека: исправљане су старе књиге, превођене нове. Превођена су, одмах по свом изласку на светлост дана, савремена грчка дела исихастичке полемике са Латинима, као нпр. дела Григорија Паламе, или Кавасиле, или Калиста Ксантопула (XIV век). Али су се заједно са овим „новим", „модерним" делима преписивала, исправљена у новој редакцији, и стара, позната и класична дела византијског монаштва. То су онда били зборници у којима ће се Григорије Палама наћи заједно с Кавасилом и Калистом, и с Григоријем Синајским, али и са Симеоном Новим Теологом и Никитом Ститатом, или са старијим: са Лествичником, Исихијем, Филотејем Синајским, са Исаком Сирином, Анастасијем Синајским, Максимом Исповедником и другим. Ови зборници до сада нису добро проучени па се чак има и веома површна представа о њиховом садржају. То више није реторика у ужем смислу речи. То је књижевност афоризама и сентенција, а понекад су то и веома топла, лирски изражена психолошка посматрања и самопосматрања од изванредног интереса за нашу модерну психологију.

Сродна је овим зборницима, по тематици али не и по књижевној композицији и структури, једна посебна књижица – *Пчела*, према грчком називу „Мелиса". Има преписа из

XIV века, али се не може утврдити када је преведена. Састоји се од изрека из Светог писма, светих отаца, грчких философа, говорника, песника, историчара и других. Књига је без сумње била популарнија у ширим масама писмених људи него читав низ поменутих зборника, и била је један од начина да се средњовековна средина упозна са класичном, античком мудрошћу.

Поред свих ових књига из патристичко-реторског круга рановизантијске и византијске књижевности, било је у старој српској библиотеци и других књига византијског порекла, а разуме се и самосталних дела. Ту мислим, у првом реду, на религиозно обојену и мотивисану византијску историографију, или тачније – хронографију, присутну код нас углавном преко тзв. *Амартола*, превода Хронике византијског монаха Георгија, званог „Амартол" (Грешник) из IX века, списа са чисто монашком тенденцијом. На словенски је преведена између 945. и 960, и она управо уводи Словене у свет историје која не би била Библија, мада је и те како заснивана на Библији. Друга је хроника, која је такође превођена на словенски и заступљена у српској библиотеци, *Зонара*, дело Јована Зонаре („Сажета историја"), из средине XII века. Најзад, Хроника Константина Манасе, *Манасијева хроника*, из прве половине XII в. (у грчком оригиналу је писана у стиху). На бази ових текстова рађају се и српски летописи и родослови, који се најчешће налазе, с обзиром на свој мали обим, као споредни текст у неким другим књигама – зборницима, или књигама правног карактера (Властарева Синтагма, на пример).

Неколико граничних и општих питања

У овом кратком прегледу старе српске библиотеке нису поменуте све књиге које су се у њој могле наћи. Данашње збирке рукописа, као и некадашње, садрже и друге књиге, поред оних које сам поменуо. Ту је, пре свега, правна и

црквеноправна књижевност, са бројним и важним споменицима какви су: *Крмчија*, *Синтагма*, *Јустинијанови закони*, *Душанов законик* и други правни споменици. Ту су и разни црквеноправни приручници, изводи, компилације, као што је на пример Номоканон епитимијни или „покајнички", у коме су прописи покајничке дисциплине. Са културноисторијског становишта, ове су књиге од огромне важности, али би се само с великим натезањем могле уврстити у књижевност – једино ако се појам књижевности прошири и на целокупно писмено стварање, на све што је писано и остало записано. Уосталом, већ се и историографија – византијска и наша – налази на граници књижевног и некњижевног, и могло би се спорити око тога да ли на пример један византијски хронограф, или један наш летопис, или родослов, улазе у књижевност или се налазе ван ње. Ипак преовлађује схватање да је то књижевност; истина, књижевност у једном ширем смислу, али у смислу не до крајности проширеном. Византијска, а поготову наша историографија, поготову византијска монашка историографија на основу које се на нашем терену развија летопис, једва да би се могла уврстити у праву, научну историографију. Њен циљ није увек, а поготову не на првом месту једно егзактно историјско сазнање, упознавање историјског процеса као друштвеног збивања које треба да открије иманентне историјске законитости. Византијска и наша историографија и хронографија једва да зна за такве, епистемолошке циљеве. Она је, насупрот томе, писана управо као литература, као лепа књижевност; на бази података, сведочанстава, са претензијом на историјску веродостојност, али ипак са првенственим циљем да забави једну интелектуално-философску потребу, а потом и моралистичку потребу за сазнањем неких дубљих, духовних истина о збивању у коме одлучујући фактор није време, већ супротност времену – вечност. Уз то, мотивација историјског писања у средњем веку је и код нас у неким литерарним, уметничким потребама: да се наслика, прикаже прошлост – у лицима и њиховим дејствима, која сва заједно сачињавају актуелни садржај једне драме чији је редитељ Бог са својим промишљењем, а

јунак – човек, и то човек у позитивном и човек у негативном „издању". Ваља, дакле, схватити да средњовековна историографија у најширем смислу речи, уколико апстрахујемо њене философско-религиозне и световно-политичке циљеве, представља књижевност по превасходству, лектиру и за просвећене и за најшире слојеве, нешто што је много ближе (по мотивацији, по изразу и по условним историографским вредностима) нашем савременом историјском роману него једној научно писаној историји. Та историографија заправо и није писана као систематско, методично научно дело, научним методом. Њена је права природа у нарацији, у приповедању, коме је извор и основ у најчешћем случају запис, прибележено сведочанство или чак легенда, историјски мит, а тек веома ретко (па и то углавном у „правим" византијским историјским делима која у нас нису ни била превођена) – прави историјски документ, повеља и сл. Нарација условљава и особине стила, који је у историјској књижевности нашега средњег века често жив, срачунат на емотивне ефекте, а не на разум и знање, мотивисан естетским, а не рационалним моментима. Због свега тога се историјска литература с разлогом убраја у праву књижевност, мада се може признати да се због оних других, чистије „историографских" елемената – којих је ипак у њој, она налази на граници праве књижевности према некњижевној, научној или још тачније „пара-научној" литератури.

За разлику од ове групе књига, „историјске" групе, правна и црквеноправна литература излази из оквира књижевности управо због одсуства естетске мотивације и сасвим некњижевних закона стварања правног израза. Чак је и језик ових споменика бивао друкчији, ближи говорном и народном језику, канцеларијски и послован (*Душанов законик*), мада је било и споменика на општем књижевном, црквенословенском језику (*Крмчија*). Са становишта историјске филологије, за проучавање историје језика, правни споменици су нарочито значајни. Али за историју књижевности, када се посматрају у целини, једва да би могли представљати неки интерес. Разуме се, тек пошто се пажљиво анализира њихов

састав, тек пошто се провери – не скрива ли се у овим дебелим томовима разних закона и законика, или у свицима повеља са златним печатом, понеки текст који припада лепој књижевности. А таквих текстова има и ту. У средњовековним повељама је, на пример, редовно први, уводни одељак, тзв. „аренга", написан са чисто литерарним претензијама, са песничком мотивацијом, поетским изразом. Аренга је посебан жанр средњовековне песничке прозе, недовољно проучен и код нас углавном неиздат и у ширим круговима непознат. У повељама су и такви изврсни поетски текстови као онај чувениババ песнички пасаж Стефана Првовенчаног у Хиландарској повељи из 1198. или 1199, или онај други у Мљетској повељи 1195–1200. Чак се и у преписима Душанова законика може наћи значајна литература: у Раковачком рукопису је „Реч цара Стефана Душана", текст аутобиографског карактера, „аутобиографска белешка" како неки кажу, „аутобиографија" – како веле други. Најзад, у свим књигама, па и у књигама правног и црквеноправног карактера, могу се наћи изванредни песнички текстови у виду записа – записа писара или наручиоца, „ктитора" књиге, или каснијег власника књиге у току њеног драматичног историјског путовања – често по целом Балкану, из једне у другу цркву, из једне у другу манастирску или властелинску библиотеку – од Свете Горе до Сент Андреје. Тако, на пример, запис преписивача Богдана као поговор Иловичкој крмчији из 1262, или запис-поговор епископа рашког Григорија у Рашкој крмчији из 1305, који садрже значајна литерарна места.

Чак и неки правни текстови у ужем смислу речи могу бити занимљиви не само са културноисторијске или филолошке тачке гледишта него и за књижевноисторијска разматрања. Тако занимљиви могу бити исповеднички упитници, „квестионари", уз епитимијне номоканоне, у којима се грешни верник преслишава – шта је све могао да почини, у градацији грехова од тежег ка тежем, а кад се посматра стилистички – не далеко од дијалошког књижевног израза, или бар са неким његовим елементима.

Из свега овог може се извући један радни закључак: да нема књиге и нема исписанога листа пергамента или папира у средњовековној библиотеци које не би требало темељно превртути и прегледати са становишта књижевне историје. Не би се смело полазити само од наслова или од основне садржине рукописне књиге па да се закључи одређено и коначно да нешто „није књижевност", да књига која је столећима лежала на полици старе библиотеке, али и живела, понекад, веома интензивним животом, не крије у себи и чисто литерарне саставе већ да је то само досадно ређање црквених или каквих других правила, прописа, параграфа, или хронографски низ датума и лета господњих. Док се стара српска библиотека (узимамо је, разуме се, апстрактно, као замишљену библиотеку) тако, површно прегледала, дотле је и наше књижевно наслеђе било минијатурно и безначајно у односу на оно с чиме су се могли похвалити неки други народи. Но када се нашло научника који су стали темељно прегледати све ове књиге, без предрасуда једнога столећа незнања, спремни да прихвате новост и некакве нове књижевноисторијске критеријуме, почела се откривати и стара српска књижевност у свом богатству и свој разноликости својих облика, жанрова, изврсних поетских достигнућа. Тако је, на пример, копање Ђорђа Радојичића по хиландарској библиотеци 1952. и 1953. године, у томе остатку остатка највеће и такорећи прве српске националне библиотеке, било нарочито плодно. Цела једна маса књижевних текстова је тако „добијена" за фонд наше средњовековне литературе, а и то је тек почетак у односу на оно што се може и што се мора добити систематским претраживањем целокупне заоставштине нашега средњег века модерним археографским и текстолошким методом.

У ствари, све оно што сачињава стару српску библиотеку, све библијске, хагиографске, литургијске, теолошке и друге књиге које смо споменули и које у једном кратком прегледу нисмо ни могли споменути, сачињавају исто онако као историјске књиге једну сасвим специфичну књижевност, веома различиту од оне коју имамо од XVIII века на овамо.

Истина, има и ту неких жанрова који подсећају на неке савремене књижевне врсте: на пример, роман. У старој српској библиотеци срешћемо више таквих састава који су обично третирани као роман или као приповетка у световном, „белетристичном" смислу речи: *Прича о Троји*, *Царица Теофана*, *Прича о Соломуну*, *Александрида*, *Стефанит и Ихнилат*, *Прича о девојци без руке*, *Варлаам и Јоасаф*, и други. Међутим, не упуштајући се тренутно у оцену књижевног жанра ових састава, мора се напоменути да се само неки од њих могу наћи као самостална књига у библиотеци, под насловом који бар донекле, или и дословно, одговара њиховим књижевноисторијским, научним називима. То је углавном *Александрида*, веома обиман текст повести о животу и делима цара Александра Македонског, хеленистичког порекла, а поред тога још и *Варлаам и Јоасаф*, повест у крајњој линији оријентална (будистичка), са богатом историјом али у верзији која је преведена на словенски језик – права и ни по чему изузетна хришћанска хагиографија. Као посебне књиге наћи ће се ови „романи" углавном зато и онда када су обимни; остали романи и приповетке налазе се у саставу каквог зборника, најчешће зборника са апокрифним саставима, утолико пре што је и сва ова средњовековна белетристика на неки начин била у сродству са апокрифном књижевношћу, а понекад чак и улазила равноправно у корпус средњовековних апокрифа (нпр. *Прича о Соломуну*). *Физиолог*, на пример, чувени „животињски еп" византијске књижевности, познат у словенском преводу у више верзија, са текстом веома питорескним, мада дубоко алегоријским и симболичним, водио је често разне апокрифне саставе као први састав у зборнику. Он је много коришћен не само као лектира шире читалачке публике; многобројни писари-илуминатори и сликари-живописци користили су симболе и алегоријске мотиве *Физиолога* у својој иконографији, у ликовној уметности. То је такође религиозно обојен и образложен текст, који по својој суштини не нарушава ортодоксно учење цркве; зато је собом могао у извесном смислу „покривати" потоње, апокрифне текстове у

књизи. Такве су се књиге писале чак до XVII века закључно: имам пред собом један такав зборник из XVII в., са *Физиологом* на почетку и масом старозаветних и новозаветних апокрифа и других неканонских састава (Грујићева збирка бр. 60, Музеј Српске православне цркве у Београду). Но управо се у контексту апокрифне литературе, а поготову једном дубљом анализом садржаја, идеја, мисаоног израза, ова наша средњовековна „белетристична” књига мора уврстити у целокупни опус старе српске књижевности делећи њену специфичност у односу на савремену, модерну књижевност. Ма колико ми настојали да „очистимо” ту књижевност од религиозног и метафизичког, да „лаицизирамо” њене идејне и литерарне основе, стара српска књижевност остаје да се креће у кругу или макар у тесној вези са кругом средњовековне религиозне идеологије, прожета једним метафизичким погледом на свет у свим својим облицима и жанровима. Било би претерано и једнострано рећи да је то у целини – црквена књижевност, мада црквена дела запремају највећи простор у старој српској библиотеци. Али је то у сваком случају литература стварана у метафизичким, религиозним категоријама, редовно са религиозном, или религиозно-моралном асоцијацијом, или бар једним метафизичким „фоном”, метафизичком позадином и базом.

Како се, заправо, религиозни поглед на свет, религиозни феномен уопште, испољава у старој књижевности? У коме виду и у коме смислу је он присутан у текстовима и књигама старе српске библиотеке? Чини ми се да би се на овом питању требало мало више задржати, јер и наше савремене представе о религији као феномену културе постају прилично уопштене, да не кажем – шаблонске, и свакако недовољне да метафизичке елементе средњовековне књижевности објаснимо сасвим аутентично, научно, у релацијама епохе о којој се говори.

На живот се у средњем веку гледа у односима вечног и пролазног, у поларизацији божанског и људског. Бог је за средњовековног човека свемоћни творац света и посебно човека, творац који је по акту стварања остао у сталном

додиру и односу са светом, својом творевином, и учествује у његовој судбини својим провиђењем, својом премудрошћу. Известан морални дуализам допуњава ову представу о свету: однос Бога и света је не само онтолошки, по својој суштини, него и етички поларизован. С једне стране је добро, које је апсолутизовано у самом бићу божјем, а с друге стране – зло, присутно као грех, као нарушавање заповести божје или закона божјег. Човеку је управо због греха, који паралише сопствене људске моћи, неопходан спаситељ – ако се ваља вратити у првобитно стање праведности и безгрешности. Драма спасења дата је у Библији, у библијској повести о Сину божјем Исусу Христу као спаситељу, који својом смрћу откупљује грешне и дужне људе, а својим васкрсењем јамчи наше васкрсење. На овој основној библијској фабули – ако се тако може рећи – гради се целокупно традиционално учење цркве и разрађује у делима црквених отаца, разрастајући и развијајући се као теологија у више аспеката: у догматском аспекту, с обзиром на сазнање саме „последње” истине о свету и о стварима по себи; у моралном аспекту, с обзиром на човеково делатно учешће у сопственом спасењу – освајањем врлине као синтезе божанских одлика свог прототипа; у култном аспекту, опет, с обзиром на испољавање човековог односа према Богу, који у свему мора да буде прожет и детерминисан осећањем светога, сакралног, нуменозног, и који зато највише и утиче на обликовање свих феномена хришћанског живота – међу овима и његовог културног испољавања и стваралаштва. Има и других аспеката, али се већ и ова три могу препознати и у књижевном наслеђу европског средњег века уопште, а посебно византијског и словенског средњег века. Културно биће средњовековног човека, дакле, састоји се од више елемената, али међу њима су свакако ова три елемента: ученост, добродетељ и култ (разуме се, као идеал и норматив, не увек и као стварност). Сва три елемента присутна су и у културном бићу старе књижевности, и то се већ могло видети овим кратким прегледом старе српске библиотеке. Ту су књиге библијске садржине: јеванђеља, апостоли, псалтири, паримејници и друге – у којима је дата сама

изворна повест о греху и о спасењу. То су, дакле, извори и темељи, основне, најважније књиге. Ту су, затим, разни библијски рефлекси (апокрифи, на пример), мотивисани потребом да се од божанског откривења има још више, да се задовољи, опет, једна духовна и религиозна радозналост човека који је заиста и озбиљно, а не фиктивно заинтересован за своју вечну судбину, за свој спас у вечности. Ту су и повести које доказују остварљивост божанских закона и васпитавају карактере, формирајући идеале и сугеришући средства и путеве: хагиографија, житија у свим својим разноврсним видовима и редакцијама, у патерицима, прологима, житијним зборницима и сличном. Ту су такорећи безбројне књиге литургијског карактера, у којима је религиозно осећање култнога, сакралног односа с Богом, нашло свој песнички израз: служабници, са литургијама, часловци, октоиси, триоди, минеји, и многе друге богослужбене књиге – религиозна и литургијска књижевност у ужем смислу речи. Ту су, коначно, многобројна дела византијских црквених отаца, рановизантијска па чак и ранохришћанска теолошка књижевност, опет као извор средњовековне учености, и као ризница животне мудрости и моралних представа и сазнања која се у крајњој линији морају претворити у добродетељ, у врлину. Ученост, добродетељ и култ стално се преплићу и чине основну садржину, основну тематику велике средњовековне библиотеке.

Мислим да ће бити потребно напоменути овде још један моменат, религиозни по својој природи, али од крупног значаја за средњовековну поетику, за приступ литерарном стварању те епохе и њено правилно разумевање. Хришћанство, у ствари, полази од неких веома интелектуалних идеја хеленизма и придаје велики значај духовном, интелектуалном, „логосном" – како би се то рекло језиком ранохришћанске теологије. У представи о Богу доминира идеја о Логосу, што значи – вечном и апсолутном Уму, апсолутном Интелекту који собом осмишљава сав свет, сву егзистенцију. Умност, или „здравоумност" (опет на речнику ранохришћанске теологије), јесте зато нужна манифестација божанског у људском бићу, коме је сада идеал – живот Духа, у превази духовног начела, живот ради сазнања, у једном дословно гностичком, сазнајном идеалу. Ако се читав живот, по неким од кључних ставова хришћанске етике, имао свести на усавршавање о богосазнању; ако је врхунац људске егзистенције био виђен у бескрајном проширивању сазнања истине, сазнања којим се стиче слобода као идеални, прототипски вид људске егзистенције – онда је писана реч као израз умне активности морала да буде посебно цењена и негована. Не само да је реч, и писана реч посебно, заузимала важно, могло би се рећи и главно место у култном животу: она је и сама на известан начин постала предмет култа. И човек који је писао, са једним осећањем метафизичке одговорности за сваку реч коју напише, писао је дубоко уверен да већ самим тим служи службу Богу, Логосу, да тиме учествује као „садејственик" (синергос), у великој мистерији спасења којом је Бог обавио људски живот. Зато се у писању видео „подвиг", аскеза, облик литургије. Зато се и књига узимала у руке са страхопоштовањем и одговорношћу, и чувала, и преписивала са веома снажном свешћу о њеној великој хуманој функцији – да усавршава и преображава наш живот. Истина, све то у категоријама средњовековне теолошке доктрине, али са једном духовном садржином која је заправо веома интелектуална и веома хумана и културна у једном апстрактнијем, али зато не мање стварном смислу. Супротно ономе што се мисли када се тврдњом о антикултурном и „кочећем" дејству хришћанства историјска стварност заправо одвећ поједностављује, хришћанство је на свој начин, из свог аспекта, али дијалектички реално, развило неке важне стране културног стваралаштва уопште, а нарочито у области ликовне уметности и књижевности. На другим идејним основама, супротним онима из античких медитеранских култура, хришћанство је даље развило потребу за лепим у изразу, за стваралаштвом као потврђивањем вечних вредности људског бића. Оно је развило смисао за апстрактно, за уопштавање, за симболичне вредности. Можда ми тек данас почињемо правилно схватати објективну и дијалектичку историјску улогу хриш-

ћанске религије – зато што је наше време поново развило неке од битних аспеката средњовековне културе: управо тај смисао за апстракцију (треба се само сетити апстрактне уметности, данас), потребу за необичним и мета-реалним, продор у оно што је „иза” и „испод” – у апстрактну позадину конкретних збивања или у подсвест.

Све је то од огромног значаја за философска, историјска и културолошка истраживања, али и за нове, синтетичке погледе на стару, средњовековну књижевност. Без тога се тешко може разумети њена друкчија естетска и поетска природа, заправо сам квалитет књижевнога у њој без тога не може постати видљив. Отуда и оне депласиране распре (данас, истина, све ређе) да ли је стара српска књижевност уопште књижевност, и оно свођење те наше иначе богате литературе на неколико наслова који су чак произвољно измењени надевањем термина што припадају једној другој епоси и другој, сасвим друкчијој поетици.

Али се без оваквог приступа и без уважавања религиозно-метафизичких основа средњовековне поетике не могу разумети ни неке друге значајне књижевноисторијске појаве. Задржаћу се овде само на једној: на односу српског према византијском, на релацијама и сразмерама „изворног” и „оригиналног” према преузетом и преведеном, „унетом”.

Наш преглед старе српске библиотеке могао нас је, наиме, довести до прилично непријатног закључка: да старе српске књижевности као оригиналног стваралаштва српског народа у средњем веку једва да има; ако је уопште има, онда је она у тој мери затрпана преводном, „туђом” литературом, да се у бројним дебелим томовима што данас леже по нашим манастирским ризницама и другим библиотекама она једва може пронаћи и идентификовати. Па чак, ако се и нађе као дело српског писца, изворно написано на српском језику, посвећено чак српској теми, српској личности и српском култу, оно ни по чему није друкчије од оног што је преведено из византијске књижевности. Шта је онда *наше*?

Заиста, главни фонд српске библиотеке у средњем веку сачињава византијска књига, и то црквена књига, у

старословенском преводу српске рецензије. Читава библијска, хагиографска, литургијска и теолошка књижевност, са малим изузецима, дошла је из Византије, преведена је са грчког – када је реч о капиталним делима ранохришћанске и рановизантијске књижевности већ у доба Кирила и Методија или њихових ученика у IX и X веку. Самостална дела српских аутора придружена су овим делима, укључена у њих и доведена по правилу у органски однос са њима. Има их, и то сразмерно много, али су ушла у састав основног византијског литерарног корпуса, већ према жанру и врсти текста. Житија су ушла у хагиографију, и налазе се у књигама хагиографских жанрова, у пролозима или житијним зборницима. Нека, већа, са култне стране важнија (као, на пример, Теодосијево *Житије св. Саве* или слична), могу фигурирати и као посебна књига, али су и тада по својој структури, по композицији, књижевном изразу и стилу у основи исто што и друга боља и важнија грчка, византијска житија, исто тако везана за датум култа, значи – литургички одређена, и исто тако снабдевена разним почетним и завршним формулама молитве, „зазива”, благослова, као и византијска житија. Службе су ушле у минеје, служабне или празничне, па је чак и *Србљак* као књига са искључиво српским службама српским свецима у суштини само један празнични минеј, који се по структури и по облицима и књижевним елементима жанра ни по чему не разликује од других, преведених византијских служби у минеју. Исто то важи и за пролошка житија – у стиховним пролозима или минејима.

У свему се опонаша византијски књижевни узор и канон, и свуда се сопствени књижевни производ ставља *сасвим свесно*, *намерно*, уз византијска дела, међу византијске текстове, као да њима припада и без икаквог трага неке тежње или потребе да се издвоји као „своје”. Обрнуто: оно што је *наше*, српско, обележава се тако уколико је предмет култнога текста – Србин, и аутор текста – српски писац, поготову какав српски јерарх, црквена личност или владар, али се не издваја него се, такво, уврштује у корпус једне и јединствене књижевности у којој „нема Јелина и варварина него је све у

свему Христос". У томе великом литерарном корпусу разликују се жанрови, разликују се, понекад, имена аутора, писара још чешће него самих писаца, али се национална припадност по правилу не уноси или бар не осећа као било какво мерило по коме би се једно књижевно дело имало одвојити од другог, по коме би се, још мање, једна литература имала раздвајати од друге. Такве су представе о литерарном стваралаштву и наслеђу у средњем веку, бар на нашем, источном подручју, потпуно стране. Национални понос, уколико уопште постоји у овој сфери културног стваралаштва у средњем веку, изражава се пре као задовољство у идентификацији са оним што је већ признато, са оним што је универзална, општечовечанска вредност, него у индивидуализацији народног производа. Данашње представе о оригиналном, своме, националном, не постоје у тој епоси. И то не постоје углавном због тога што је хришћански поглед на свет, у области уметничког стварања у најширем смислу речи, био заснован на категоријама универзалног као израза божанског и апсолутног; апстрактног као општег у односу на све парцијалне стварности једнога издељеног, и феудално издељеног света. У светлу овога, литература настоји да открије и изрази опште, апстрактне, „оностране" истине, које онда комуницирају путем симбола, алегорија, општих места одн. „топа". Ту су општа места неопходно средство споразумевања на истоветним идејним и стилистичким основама, и помоћу њих се „вечни" садржај једне литературе прелива у другу тако да се више и не може говорити о две литературе него о једној, потпуно и суштински јединственој. Отуда се са становишта средњег века, а у оквирима једне културолошке сфере као што је сфера источног православља, не може ни говорити о „византијској" или „српској", као ни о „бугарској" или „руској" књижевности већ о књижевности уопште, о *књизи*, која је свуда у основи иста, једна, једнако поштована у писању као и у читању и у чувању за будућа поколења која исту истину треба да сазнају, истом језику симбола да се науче. Сопствени књижевни производ само увећава један заједнички фонд литературе у којој свако

дело, већ са својим настанком, припада свима – сваком читаоцу и сваком народу. То је, према веома истинитој тези Д. С. Лихачова, фонд у коме се не може говорити више ни о међусобним утицајима него о преношењу и својеврсној селидби па чак и о „трансплантацији" књижевних производа из једног књижевног подручја у друго: из Бугарске, на пример, у Русију, или из Русије у Бугарску и Србију, а из Византије – у Бугарску, и Србију, и Русију – у свим правцима.

Очигледно је, дакле, да се већ саме релације српског према византијском, „оригиналног" према преводном, морају посматрати друкчије, из једне сасвим друге перспективе. У том случају, неће ни српски текстови у старој српској библиотеци изгледати тако безнадежно изгубљени у мору византијског литерарног стваралаштва као што се то на први поглед чини. Напротив, откриће се једна нова вредност, светска вредност, и ново, светско присуство старе српске књижевности у књижевном стваралаштву Европе средњег века.

СТАРА СРПСКА РУКОПИСНА КЊИГА И ПРОБЛЕМ РЕКОНСТИТУЦИЈЕ ЊЕНИХ ФОНДОВА

Има скоро двадесет година како је Никола Радојчић, говорећи београдским библиотекарима, покренуо питање реконституције збирке рукописа Народне библиотеке у Београду.[1] Он је при томе мислио на могућност васпостављања историјског и књижевног садржаја рукописа изгорелих у немачком бомбардовању 1941. Према његовом плану, за сваки нестали рукопис било би у посебној мапи прикупљено све што се од њега сачувало: фотографије, штампани текстови, одговарајући састави у другим рукописима.

Идеја Николе Радојчића остварује се сада у Народној библиотеци Србије. Али је управо тај рад, у вези са описом свих јужнословенских ћирилских рукописа у земљи и иностранству[2], показао да реконституција збирке рукописа Народне библиотеке мора да има знатно шире оквире, да је то само једна појединост у склопу општег задатка васкрсавања старе српске књиге у њеном приближном историјском опсегу и књижевном садржају. Искуство науке за последњих двадесет година омогућило нам је да проблем поставимо шире, као

[1] Н. Радојчић, *Реконституција збирке рукописа Народне библиотеке у Београду*, Библиотекар 6 (Београд, 1954) 65–71.

[2] *Програм развоја Народне библиотеке СР Србије за период 1970 – 1980*, Библиотекар 22 (Београд, 1970) 438–439 и 445. Неколико основних историјских података о раду на овом научноистраживачком пројекту: Д. Богдановић, *Милорад Панић-Суреп и рад на опису јужнословенских ћирилских рукописа*, Библиотекар 20 (Београд, 1968) 275–284; исти, *Опис јужнословенских ћирилских рукописа*, том I, Београд, 1971, V–VII.

проблем откривања и утврђивања, и научног васпостављања средњовековног књижевног наслеђа српског народа.

Да би било јасно шта се све мора чинити како би била извршена свеобухватна реконституција српске средњовековне књиге, не само оне из некадашњег фонда Народне библиотеке, осврнућемо се у најопштијим потезима на судбину те књиге, на њене историјске путеве.

Исходишта су позната: Охридска школа у Македонији, Преславска у Бугарској стварају онај основни, почетни фонд словенске рукописне књиге, који је потекао ка разним странама света, све до Русије. Српске земље су веома рано и брзо прихватиле овај талас словенске писмености. За прву стотину година књижевног рада у јужнословенским земљама створио се већ прилично богат фонд писане речи, који је обухватао не само преводну књижевност византијског Истока него и оригиналне творевине првих словенских писаца. Једанаесто столеће је, међутим, направило пустош у јужнословенским библиотекама. Велики број словенских рукописа уништен је у процесу хеленизације, после пропасти првог бугарског царства у Преславу и Самуиловог царства у Преспи одн. Охриду, као и стварања Охридске архиепископије. Ове околности довеле су до тога да из X и XI века имамо само неколико рукописа, који чине тзв. „канон” старословенских текстова, али који су сасвим недовољни да створе представу о целини књижевног стварања јужнословенских народа тога доба, а поготову ширу слику њихове друштвене и политичке историје. Епоха првога руског утицаја међу Јужним Словенима, у XII веку, објашњава се управо ужасном оскудицом словенских књига сопствене балканске провенијенције. Из XIII века се почињу јављати сачувани јужнословенски преписи, често с траговима руских предложака, али писани у балканским писарницама.

Количина рукописног наслеђа повећава се нагло са преласком у XIV век. У томе су велику улогу одиграли манастири на Атосу и већи скрипторски центри у манастирима и на дворовима Србије и Бугарске. Друга половина XIV века обележена је на Балкану новим таласом превођења грчких

текстова и ревизије старих превода. Извор и подстицај за настанак већег броја књига у то време дала је епоха велике монашке ренесансе у Византији и словенским земљама. Већи број крупних кодекса, по садржају зборника аскетске, мистичке и философске литературе, оставило нам је у наслеђе управо то доба. Али је и сама акција „исправљенија", ортодоксна и зилотска, одговорна за смањивање броја и оно мало сачуваних рукописа старијих редакција и епоха. Оно што је преживело епоху хеленизације, антибогумилске инквизиције и многих ратова XI–XIII в. тада је заборављено или уништено. Количина старијег наслеђа или „слоја" у рукописном фонду XIV века знатно је смањена.

Ратна разарања, разбојништва и пљачке, сеобе и скривања, почев од краја XIV в., започињу дугу епоху најсудбоноснијег уништавања нашег рукописног наслеђа. Истина, неки се токови не прекидају, неки духовни центри су живи, неке скрипторије раде, али у измењеним, отежаним условима. Померају се и сами центри преписивачког и књижевног рада. Најпре у Моравској Србији – од Лазаревих времена до пада Деспотовине средином XV в., а потом преко Саве и Дунава, у сремским и другим центрима који су постепено преузимали традиције старих српских писарница, нарочито у XVI веку. Седамнаесто столеће носи са собом српску дијаспору: Рачани, потом Сентандрејци, завршиће, углавном, ову историјску причу о путевима српске књиге у средњем веку.

Деветнаести век опустошио је старе српске манастирске библиотеке на посебан начин. Научници и путници по балканским земљама сматрали су да је умесно и дозвољено узимати кришом или, у бољем случају, куповати од калуђера драгоцене споменике ранијих времена.[3] Тако се скоро пред нашим очима догодио један тужни растур наше националне баштине: сада се скоро половина укупне количине српских

[3] Подробан историјат овог „скупљања" рукописа по нашим црквама и манастирима у XIX в. дао је С. Станојевић, *Историја српског народа у средњем веку*. I, Извори и историографија. Књига 1. О изворима, Београд, 1937.

рукописа налази у иностранству. У целом свету има једва око девет хиљада српских рукописа XII–XVIII в.; од тога је половина у фондовима библиотека и музеја СССР, Бугарске, Румуније, Грчке, Мађарске, Аустрије, Чехословачке, Немачке и других земаља Европе и Америке.

Најзад, и оно преосталих књига што се било скупило и нашло у библиотекама Србије током XIX и XX века, било је изложено пљачки и разарању у току светских ратова. Пожар од немачких бомби 6. априла 1941. године прогутао је без накнаде преко 10% укупног српског рукописног наслеђа.[4]

Све ове историјске околности, мање или више, добро су познате. Међутим, рад на истраживању наше књижевне, правне, културне и политичке историје ранијих епоха показао је да су растуреност наше рукописне књиге, непознавање саме чињенице њенога физичког постојања у овом или оном фонду, даље пропадање, чак и масовно ратно уништавање српских рукописних фондова, таква околност која озбиљно угрожава могућност формирања једне целовите историјске свести и доводи у питање наше историјско памћење. Зато није сувишно упозоравати на ову трагичну ситуацију и размишљати о томе како да се она савлада. Јер знање о прошлости, а то значи – о своме историјском идентитету, почива на историјским изворима. Стара српска рукописна књига један је од најважнијих извора за историју српског народа. Мора се, дакле, настојати да се њени фондови у највећој могућој мери обнове, да се „реконституишу", како би рекао Никола Радојчић, не би ли се омогућило да наука истражи бар оно што је после свих пропасти остало.

Према видовима историјске судбине наше рукописне књиге и према садашњој ситуацији њених фондова, и сам

[4] Према подацима Ђ. Радојичића, у Библиотеци је изгорело 825 старих рукописа од преко 1400 бројева рукописног инвентара: *Творци и дела старе српске књижевности*, Титоград, 1963, 404–407. Упор. и чланак истог аутора у наведеном зборнику његових радова, на стр. 373–377, под насловом „Спаљене збирке Народне библиотеке у Београду".

подухват једне научне реконституције нашег рукописног наслеђа има више аспеката. Он се поставља, најпре, као реконституција онога што је уништено (на пример, у пожару 1941)[5]; затим, онога што је нестало из једног одређеног фонда (као 1915. из београдске Народне библиотеке)[6]; онога што је нестало за национални фонд и изгубљено из нашег поседа (на пример, рукописи који су „отишли" у Беч или Софију); и коначно, као реконституција свеукупног рукописног наслеђа у свим постојећим фондовима Југославије и других земаља. У другој етапи истраживања биће потребна реконституција појединих историјских фондова, и то у њихова два вида: као скрипторија – уколико су у одређеним центрима рукописи настајали, и као библиотека – уколико су се рукописи налазили у одређеном фонду без обзира на то где су настали.[7] И једно и друго може да буде од великог културноисторијског значаја, али је могућно да се изведе тек пошто се упозна и обради сав постојећи српски рукописни фонд у земљи и иностранству. На пример, било би од научног значаја да се утврди које су све постојеће рукописне књиге писане у манастиру Хиландару, и да се реконституише, на тај начин, хиландарска скрипторија. Тиме би био утврђен круг књижевне продукције, подручје духовног интересовања овог центра, а у исто време и географска распрострањеност хи-

[5] Н. Радојчић, *нав. дело*. Користан прилог овој врсти реконституције дала је М. Харисијадис, *Илуминирани рукописи старе Народне библиотеке у Београду*, Старинар Н. С. 19 (Београд, 1969) 251–261 – мада се задатак реконституције рукописног фонда старе Народне библиотеке тиме ни издалека не исцрпљује.

[6] В. Мошин, *Рукописи бивше Народне библиотеке у Даблину и у Загребу*, Библиотекар 20 (Београд, 1968) 349–359; Д. Медаковић, *Враћање српских средњовековних рукописа из Немачке*, Библиотекар 22 (Београд, 1970) 309–311.

[7] У новије време совјетска археографија обраћа велику пажњу на овај аспект реконституције: Н. Н. Розов, *Искусство книги древней Руси и библиогеография (по новгородско-псковским материалам)*, Древнерусское искусство: Рукописная книга, Москва, 1972, 24–51; Б.Н. Флоря, *О реконструкции состава древнерусских библиотек*, у истом зборнику, 52–59.

ландарског књижевног круга. Реконституцијом хиландарске библиотеке, опет, утврдили бисмо културни профил овога нашег духовног средишта у средњем веку, његове сопствене потребе и могућности. Поготову би било важно покушати реконституцију одређених наших дворских библиотечких фондова у средњем веку, што је већ знатно теже, али за сада још увек могуће, макар у неким наговештајима. Јер и поред битне црквене и теолошке обојености, књижевна продукција средњег века није ни код нас била само црквена и теолошка него је знала и за одређене световне жанрове.

Овај подухват подразумева и реконституцију појединих рукописа који су подељени и налазе се на више места, за шта има доста примера почев од Супрасалског кодекса из X–XI в., чији је један део у Љубљани, други у Лењинграду, трећи у Варшави[8] – па до оних хиландарских рукописа чији се поједини листови налазе у Русији, у збиркама оних руских научника који су у XIX в. радили у Светој Гори (Григорович, Успенски, Севастјанов и др.).

Предуслов сваке реконституције, па и оне ограничене коју је предлагао Никола Радојчић 1953, јесте генерални каталог и опис рукописа. Мора се, најпре, тачно установити где се све српски рукописи налазе. Потом се рукописи морају подробно описати, тако да се на једном месту стекну сви подаци о свим рукописима: о њиховом изгледу и стању, о времену и месту постанка, о писару и наручиоцу, писму и језику, орнаменту и повезу, о текстовима које садрже, записима који се налазе у њима, о њиховом историјату и библиографији.[9] У току овог истраживања тачно ће се установити који се све текстови налазе сачувани у старим српским књигама. С тим подацима се већ могу реконституисати одређене садржајне

[8] В. Мошин, *Копитарева збирка словенских рукописа и Цојсов ћирилски одломак у Љубљани*, Опис јужнословенских ћирилских рукописа, I, Београд, 1971, 149–150.

[9] Д. Богдановић, *Метод описа рукописа у Археографском одељењу Народне библиотеке СРС у Београду*, Библиотекар 20 (Београд, 1968) 361–390.

целине овог или оног историјског фонда, укључујући ту и садржаје рукописне збирке Народне библиотеке пре 1941.

Осим генералног каталога и описа рукописа, за реконституцију фондова старе српске рукописне књиге неопходно је снимити све рукописе и средити их у јединственом документационом центру. Из овог документационог фонда могли би се издвајати одабрани споменици за научно, критичко или фототипско издавање. Нема сумње да би једна таква издавачка делатност имала важну улогу и у заштити нашег средњовековног наслеђа од даљег пропадања и заборава.

На целоме овом сложеном научном пројекту пописа, описа, микрофилмовања и текстолошког проучавања старе српске рукописне књиге ради се већ једанаест година у Народној библиотеци Србије. На основу резултата неуморног теренског рада Владимира Мошина у Југославији и СССР, као и низа објављених инвентара, каталога, кратких пописа и других података, у обради је картотека генералног каталога јужнословенских ћирилских рукописа. Започето је издавање корпуса Описа јужнословенских ћирилских рукописа, по збиркама.[10] У централној фототеци рукописа скупљено је већ око 170.000 снимака на микро-филмовима. Прикупљена је и сређена и друга богата грађа неопходна за рад: преко 40.000 водених знакова значајних за датирање старог папира;[11] више хиљада копија рукописног орнамента, које треба корисно да послуже за студије српске уметности средњег века; велики број отисака повеза.[12] У току је и рад на индексима садржаја, као и на прикупљању старих записа.[13]

[10] Први том публикован је 1971, и садржи два описа Владимира Мошина, *Ћирилски рукописи Повијесног музеја Хрватске и Копитареве збирке*, Опис јужнословенских ћирилских рукописа, I, Београд 1971.

[11] М. Гроздановић-Пајић, *Збирка водених знакова Археографског одељења Народне библиотеке Србије*, Библиотекар 20 (Београд, 1968) 445–448.

[12] О значају студија старог повеза видети V. Mošin, *Ćirilski rukopisi Jugoslavenske akademije*, I. Opis rukopisa, Zagreb, 1955, 16–17.

[13] Израђује се, наиме, индекс почетака (initia, incipita) свих књижевних састава у старим рукописима – према заглављу и према почетним речима текста. Посебно се ради картотека аутора. Индекс црквенословенске химнографије представља такође један од ових индекса. Стари записи и белешке се исписују приликом описа рукописа – сви, без изузетка и у свом интегралном обиму и облику, и тако у опису саопштавају. Упоредо с тим ствара се и картотека записа – са одговарајућим регистрима (именским, географским, хронолошким и др.), на основу које ће се приступити, у перспективи, новом и знатно проширеном издању *Старих српских записа и натписа*, које је тако сјајно и по науку корисно објављивао у своје време Љубомир Стојановић.

Све ово, ипак, представља само предуслов да се уђе у дубље научно истраживање рукописног наслеђа како би се открили његови културни садржаји. Реконституција рукописних фондова, наиме, не би служила сврси ако јој не уследи реконституција културног садржаја прошлости. Васкрсавајући уништене фондове, трагајући за оним што је изгубљено, обнављајући библиотечке целине и скрипторску баштину, ми ћемо настојати да идентификујемо садржаје овог наслеђа и заокруглимо представу о српској култури средњег века. Библиотеке су и тада, као и сад, служиле култури друштва у најбољем смислу те речи: са обнављањем свести о њиховом садржају мора оживети и представа о култури средине којој су библиотеке служиле. Реконституција фондова старе српске рукописне књиге треба у свом крајњем резултату да буде реконституција средњовековне културе српског народа. Пратећи књигу, пратићемо најчешће историјске путеве народа који је књигу носио. Откривајући везе и генеалогије текстова, преписе и предлошке, ми откривамо и путеве духовног стваралаштва, промене у начину мишљења, утицаје других културних средина или измена у друштвеној структури. Систематским проучавањем старих текстова, открићемо и сложене путеве језичког развоја.[14]

За овај посао, за ту научну надградњу једне документационе обнове фондова старе српске рукописне књиге, потре-

[14] О многим могућностима научног истраживања рукописног наслеђа видети изврсну програмску књигу Ирене Грицкат, *Актуелни језички и текстолошки проблеми у старим српским ћирилским споменицима*, Београд, 1972.

бан је усклађени рад већег броја научних радника и института. Без организоване сарадње постојећих стручњака, наших и страних, не може се на овом плану постићи много, јер то нису послови које може да уради један човек па чак ни мања група научних радника. То је посао за генерације научника, добро и смишљено организованих.

СУШТИНА ПРОСВЕЋЕНОСТИ У КУЛТУРИ СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ

Идеја просветитељства посматра се најчешће у своме односу према култури новијих времена, према томе колико је утицала на стварање модерне европске цивилизације и колико се одразила у стваралачком ослобођењу књижевности и уметности, науке или друштвене и политичке мисли. Сва су та разматрања углавном прожета духом признања: без критичког ума осамнаестог века, без одбацивања натприродних ауторитета и рушења читаве средњовековне хијерархије вредности као да не би било напретка чији смо данас уживаоци; ни ослобођенога књижевног израза; ни разноликости уметничке лепоте; ни васионског узлетања техничких и природних наука; а можда, ни убрзаних револуционарних преображаја старога друштва. За разлику од тога, однос просветитељства, као идеје и као покрета, према епохи која му је претходила, а поготову према још ранијим епохама, ређе је узиман у обзир; а када и јесте, онда је то, обично, свођење на поједностављену опозицију, према формули: просветитељство стоји насупрот средњем веку као светлост према мраку, у пуној, радикалној антитези. Разуме се, једноме свестранијем историјском погледу туђа су таква упрошћавања. И како ништа није без корена, замеци идејама просвећености траже се и у претходној епохи. И добро је што организатор овога ученог скупа помиње могућност „сагледавања континуираног присуства ове идеје у времену и пре и после саме епохе просветитељства”, те помиње – у предлогу тема – и прве словенске просветитеље Ћирила и Методија, Светог Саву и друге. Али се управо ту крије нужност једнога

дубљег разјашњења неких предуслова за такво трагање, јер је и предисторија просвећености сложена – не мање, ако не више од потоње историје европске културе, у којој, то је бар данас јасно, о просветитељству можемо говорити само као о давној и већ одавно превазиђеној категорији.

Основни је проблем, чини ми се, разлика у семиотичким системима епоха. Та разлика обавезује да се пре сваког културноисторијског истраживања упознају „знаци" и „значења" у којима се креће и којима је условљена култура прошлости. Када је реч о средњем веку (то важи и за било коју другу епоху, а поготову за другу цивилизацију) ваља имати кључ за дешифровање његовога сопственог система: најпре у аутономном смислу, дакле онако како се он разумевао, доживљавао и остваривао унутар саме епохе, а онда у транспозицији, у преносу и преводу на језик наше епохе, епохе истраживача. Тек тада је могућно стварно историјско „општење" епоха, и тек се потом можда сме мислити на оцену – која ће, са историјског становишта, и тада, као и свагда, бити условна, никада апсолутна оцена историјског тока, али ће ипак омогућити да се створи некакав дубљи и продуктивнији однос.

Без таквог дешифровања, са простим преношењем наших сопствених значења на појмове једнога старог раздобља или цивилизације, могу настати крупни неспоразуми и велике научне заблуде. Хомоними се могу узети за доказ истоветности појмова, формална лексика – без семантичког проверавања у изворним текстовима епохе – као средство поистовећивања, и ништа лакше него да се праскозорје просветитељства види у нечему што је овоме дубоко, у начелу и у свим својим мисаоним исходиштима и последицама страно или супротно. Тако заправо стоји ствар и са просвећеношћу српскога средњег века: Свети Сава је, каже се с правом, „први српски просветитељ". Но – какав је смисао, каква суштина те просвећености коју он носи? За једно научно сазнање потребно је открити прави смисао, а то значи и прави однос идеја и система. У овом случају: однос између средњовековне српске културе и епохе просветитељства.

Семиотички систем саме философије просветитељства, онако како се тај систем формирао почев од краја XVII века па кроз читав осамнаести век у делима енглеских, француских и немачких писаца, нама је ближи и јаснији од система средњовековне културе. Пре свега, он нам је сроднији, јер се читава грађанска култура, коју још знамо из непосредног искуства, којој и даље, једним делом, припадамо, почива на категоријама утврђеним у то доба. Истина, криза „здравог разума" данас је више него очигледна. Рационализам француских енциклопедиста, на пример, наиван је за савремену свест о ирационалној сложености па чак и посувраћености објективнога света – без дна, без врха, противречног и слојевитог. Али је то ипак некакво наше детињство, па знамо шта значи веровати у здрав разум, и шта је то моћ природних закона, и шта би требало да буде знање као опште добро свих људи. Са средњовековним појмовима, међутим, ствари су много сложеније, и ту настају неспоразуми и велика залетања. Док о средњем веку расуђујемо из угла самог просветитељства осамнаестог века, све изгледа, додуше, крајње једноставно: тамо је мркли мрак, а овде светлост; тамо незнање, овде – знање; тамо догма веровања у невероватно, а овде – критика. Али, када се уђе у свет саме средњовековне епохе, не само наше, православно-византијске него и западноевропске, и када се стану читати изворни текстови, настају недоумице и више нисмо сигурни у своме једноставном суду. Јер, и тамо се говори о „ширењу светлости у мраку", о „просвећивању", о „просветитељима"; и тамо је „разум", и „светлост", и тамо „природа" са својим складним и законитим поретком. Јесу ли то, сада, антиципације просветитељства?

Одговор следи тек после озбиљног научног истраживања којим се обезбеђују предуслови за плодна упоређења. Ваља најпре одредити просветитељство као историјску категорију XVIII века, у његовим битним компонентама. Затим ће се одредити и утврдити значења средњовековне културе у ономе што би могло да буде у парном спрегу са компонентама просвећености осамнаестог века, како су

ове утврђене у претходној фази истраживања. Тек после тога се може, упоређењем, пројектовати права слика културноисторијског односа.

Ја нећу рећи ништа ново кад кажем да су главне компоненте просветитељства као идејног и друштвеног покрета осамнаестог века – рационализам и антидогматизам, хуманистички оптимизам, грађанска демократичност, антиклерикалност и у вези с тим отуђивање од традиционалног веровања све до потпуне равнодушности или безверја, до вулгарног материјализма једног Холбаха, на пример. Истина, ни ту се не може све тако упростити, и нису сви мислили исто. Понајмање би се то смело рећи за српске просветитеље XVIII и XIX века. Једна друга анализа показаће нам, сигурно, да њихов однос према духовном наслеђу српског народа није био негативан. Али су неке основе заједничке, и мада превазиђене данас, ипак јасне: рационализам XVII и XVIII века почива на безусловном поверењу у способност здравог или „општег", природног људског разума да спозна свет и загосподари човековом судбином; ова се, пак, може и мора мењати у складу са откривеним природним законима својеврсним аутоматизмом акције, која је у ширењу знања, у „освешћивању" човека, у његовом ослобођењу. Знање је, опет, само оно што се опитом, искуством стиче и шири. Не признаје се ауторитет догме, уместо откривења хоће се сопствена спознаја, а нарочито се оспорава улога и потреба за посредником којим се црква, с теологијом, постављала између човека и света Истине. Читав је систем просветитељства у суштини антропоцентричан, сва његова значења су одређена мером човекова рационалног или „природног" бића.

Друкчије је у систему средњовековне културе, поготову у оном систему који је својствен култури средњовековне Србије још од десетог, а посебно од тринаестог века. Систем је теоцентричан, и мада веома заокупљен човеком, подређен у свему религиозним категоријама откривења. То значи да није аутономан, нити хуманистички саздан да би био израз и дело људског чиниоца. Не верује се у апсолутне, самосталне

и сопствене моћи разума, који је оштећен природним грехом. Човек, сам, не може ништа – све може једино Богом, божанским енергијама, харизмом која се добија за оданост и подвиг. Идеал није хуманизација човека већ његово „обожење", његова деификација у томе харизматичком преображају.

Све компоненте које на неки начин одговарају просветитељским појмовима, под истим или сличним називом крију сасвим друге садржаје, сасвим друга значења. Навешћу само неколико таквих категорија. „Разум", на пример. У старим српским текстовима, то може да буде и разум у данас уобичајеном смислу речи, али је и знање, сазнање, *гноса*; „благоразумије" јесте разборитост, памет, мудрост, али је „богоразумије" – богосазнање, теогносија. Ум јесте – ум као интелектуална моћ, али је пре свега – дух, *нус*, онај супериорни део човекова бића, изнад разума, којим се људско повезује с божанским, у одразу божанског Логоса. И мудрост је превасходно – мудрост или премудрост божанска, *софиа*. Знање је – знање у обичном, свакодневном смислу, али и знање вишег реда, у крајњој линији опет богознање.

Однос према знању у средњовековној српској култури, када је већ о њему реч, није био негативан. Напротив, као у Византији, која је српском народу у неким својим темељним идејама била крајњи, жељени домет, свако се знање ценило у служби човековог уздизања из бесловесног, алогосног постојања. Ни класне преграде феудализма нису могле да се испрече настојању да се обдареност школује и дође до својега правог места у друштву. „Неком детету из скромне породице", пише Луј Бреје у своме познатом делу о византијској цивилизацији, „било је довољно да буде обдарено па да се друштво одмах постара да оно заврши школу, и то у време када се на Западу, осим у манастирима, живело у потпуном незнању". Ту има нешто што просвећеност Византије, и средњовековне Србије с њом, приближава идејама просвећености у европском грађанском друштву, али и даље и више од тога. Штавише, може се рећи да је идеал знања као поседа сваког – и „простог", то јест обичног човека – био на неки начин далеко шири, универзалнији и демократичнији у својем

духовном елитизму од идеала знања у грађанском просветитељству осамнаестог века, који је ипак, у ствари, био сведен на грађанску друштвену елиту, на одређени слој, на класу. Али је, дакле, и у средњем веку просвећеност претпостављала знања која су проистицала из учености: не само теолошка, та знања „вишег" реда, него и природна, и техничка, и друга. Истицање духовности, теогносије, не потире стварност, ни потребу за знањима другим, макар и „нижим". Библиотеке су садржавале и профана дела, а у Хиландару су се још у XVI веку преписивали позноантички медицински списи у преводу на српски језик.

Читав низ поменутих и других сличних појмова има, могло би се рећи, неку своју стратификацију којом се преноси, пребацује у други, метафизички ред ствари и губи своју обичност, своју првобитну језичку семантику, или се пак и од самог почетка разликује од оног што та реч значи нама, данас. Нарочито су за ово наше разматрање важна и карактеристична значења речи „просвета", „просвештеније", са сродним конструкцијама „просветитељ", „свет(лост) разума". То у нашим средњовековним текстовима нису стилске фигуре којима би се означило дејство и ширење знања као рационалне, епистемолошке категорије. Лексичко-семантички то јесте „просвећивање" и „просвећеност", и „просветитељ" јесте – просветитељ; али у семиотичком смислу, дакле у склопу читавог система, то са тим нема много везе, па је чак у начелу, у својој идејној суштини, супротно ономе што ти појмови значе данас, а поготову ономе што су значили у просветитељској философији. Исходиште је у појму „свет" = *светлост* (фос, отуда и фотизмос), а то је по византијској теологији божански атрибут или божанска енергија. „Свет Христов просвештајет всех": то значи да је у питању дејство божанског бића у твари, у створеном: „просветљивање", прожимање том божанском или – речено речником византијске и српске средњовековне философије – надумном, натприродном енергијом, која преображава и обожује човеково биће и сву његову личност саображава идеалној, апсолутној персоналности – оваплоћеном

Логосу Исусу Христу. Светлост је синоним за „благодат", за харизму којом се једино и спознаје Истина, то јест – Бог, а кроз то сазнање постиже пуно ослобођење, и кроз обожење – пуно очовечење. Пут је обрнут ономе у хуманистичкој философији: док се за хуманистичку свест човек хуманизује и враћа из својег отуђења враћањем самом себи, свођењем на самог себе и своје „природне" способности, дотле се у православно-византијској и српској философији средњег века човек враћа себи и очовечује само кроз обожење, својом дубљом и свеобухватном идентификацијом са оствареним типом Човека у личности Богочовека, Исуса Христа. Око тога не може бити спора. Смисао просвећивања је, дакле, јасно одређен системом: то је акт богосазнања, акт харизматичке гносе, која није само интелектуално дејство већ потпуни човеков, дакле и етички његов преображај.

Инструктивно је и померање старога значења појма *философија* у овом семиотичком систему. То више није „љубав према мудрости" општој, људској, као у античко доба; *љубомудрије*, како је та реч преведена у старим српским текстовима, значи сад љубав према Богу, богољубива мудрост која се изражава као подвиг, аскеза, у напору да се постигне обожење, просветљење Логосом. Да не би било неспоразума, стари византијски и српски текстови прецизирају да је у питању *права* философија за разлику од философије „по човеку" или „такозване гносе", како би рекао још апостол Павле. Тако се све ове категорије, са помереним, изврнутим и сасвим друкчијим значењем присутне у систему просветитељства, јављају у семиотичком систему византијског и српског средњег века као гносеолошке и уз то мистичке, етичке па чак и религиозно-педагошке категорије. Кад тропар Светом Сави из XIII века пева да он „отачаство своје просвети Духом Светим", па је зато, у другом тропару, „просветитељ", онда се ту не мисли и не каже да је Сава ширио међу Србима егзактна знања и корисне вештине – макар то у ствари и чинио – него се мисли и каже да је Сава уносио у „људе својега отачаства" светлост Христову, благодатно дејство, божанску силу или енергију која се саопштава

у сакраменталном животу цркве и у садејству човекова хтења и божанске љубави и самилости.

Значи ли то да постоји искључиво супротност и апсолутни, непремостиви јаз између српске средњовековне културе и епохе просветитељства, да је реч само о опозицији без икаквог позитивног међусобног односа на једном ширем историјском плану? До таквог екстремног и једностраног закључка долази се понекад нарочито у теолошким разматрањима овог проблема, када је упрошћена констатација супротности: Сава – Доситеј, уједно и формула осуде над читавом епохом просветитељства. Мени се чини да је то погрешан пут и да таква жустра и полемичка супротстављања не воде разумевању трајних порука средњег века у нашој културној историји нити пак разумевању самог просветитељства и његове улоге у историји српског народа. Откривањем правог значења просвећености у средњовековној култури Срба учињен је само један корак – важан, али не и довољан – ка спознаји смисла наше историје. Мора се ићи даље, ка успостављању правих историјских релација, којима се епохе објашњавају у узајамном односу, рекао бих – са обе стране. Можда ће критика просветитељства омогућити, данас, и у име савремених философских и научних схватања, и савременог уметничког искуства, једну нову везу са епохом средњег века. Али то никако не значи да ће средњовековна епоха постати опет норма обликовања наше свести. Није реч о „рестаурацији" средњег века него о његовом бољем разумевању из перспективе нових човекових искустава, којима се опет, и ко зна по који пут у историји, померају значења и поново оцењују и утврђују вредности. Тада би, у једном интегрисаном погледу на след епоха, и суштина просвећености у култури средњовековне Србије могла да открије нешто чега ваљда ни сама није била свесна. У своме двојству и поларитету, у хијерархији вредности, са својом опозицијом у служби јединства и антитезом у функцији синтезе, са вишеслојним знањем којим се хоће највећа мера сазнања, са свим осталим – толико мистичким, толико нестварним обележјима,

са својим бекствима, анахорезама и самоћама, та би нам култура могла открити једну значајну, драматичну фазу човекова преображаја: његовог обогаћивања у разноликом, његове трајне тежње, те праве, једине истински човекове константе, да превазиђе самога себе, да стварност одухови и тако учини човечном.

ПОЛИТИЧКА ФИЛОСОФИЈА СРЕДЊОВЕКОВНЕ СРБИЈЕ

МОГУЋНОСТИ ЈЕДНОГ ИСТРАЖИВАЊА

Идејним питањима средњовековног српског друштва посвећивала се до сада сразмерно мала пажња. Превагу у свим истраживањима имала је политичка, а потом правна и економска, па уметничка историја. Ако је предмет истраживања област духовности, онда је и то више црква као установа и њена политичка историја, него духовност у својој идејној суштини и особеној феноменологији. Ако се проучава књижевност, у првом је плану књижевноисторијска чињеница, а не поетика; ако је ликовна уметност, и тада ће се далеко више пажње посветити иконографији него естетици. Тек се последњих година окрећемо више ка тим странама српског живљења у средњем веку, али за сада много више у дефинисању задатака него у остваривању задатог. Поучени великим резултатима европске науке, која у средњем веку види целовити склоп друштвених односа и активну улогу идеја, и ми се почињемо бавити тим дубљим слојевима и претпоставкама за живот народа у средњовековној Србији. Једна од таквих претпоставки је и политичка философија.

Прво питање које се мора поставити односи се на само постојање политичке философије у средњовековном српском друштву: да ли такве философије уопште има или не, да ли је политичка природа друштва, државе и њених унутрашњих и спољних односа била предмет посебног разматрања и теоријског уопштавања или се само неке политичке идеје могу тек нашим истраживањем средњовековних извора реконструисати и уобличити. То је исто питање које се поставља када је, на пример, реч о естетици или поетици

средњовековне уметности односно књижевности: нема никакве сумње да постоје естетске и поетске претпоставке или основе свакога уметничког стварања у средњем веку, али је велико питање колико је средњовековни човек естетско-поетски начин размишљања и поглед на ствари имао и доживљавао као једну разрађену теорију лепог. Строго узевши, заиста, такве посебне и саме себе свесне теорије (или, према данашњем поимању, „науке") тада није било, већ се теоријски ставови могу извући из неких других, општијих теоријских погледа, у склопу једнога општијег философско-религијског система или доктрине, а не за себе, са својим посебно дефинисаним предметом. Па чак, уколико се у византијској књижевности и могу издвојити неки списи посвећени теоријском разматрању лепога (углавном у веома позном одржавању или обнављању хеленистичко-неоплатонских традиција), то се не може рећи за словенску књижевност: овде су такве теорије, непосредне и специјалне, живе само у траговима превода, нпр. у Изборнику Свјатослава из 1073. године („О образих" Георгија Хировоска).[1] Самосталних дела словенских аутора о теорији лепога, естетског или поетског садржаја, напросто нема – или бар нису досад откривена, па је немогуће говорити о старој словенској, српској, бугарској или руској естетици или поетици сем у одразима византијских дела, или у идејама, расејаним и уграђеним у самим књижевним текстовима, или још пре – оствареним у делима средњовековне српске или друге словенске уметности.

[1] Текстове Георгија Хировоска, византијског аутора који је живео негде између VI и IX века, као и студију о њима и о проблему старословенских оригинала и превода теоријске поетикѐ, објавио је Б. Ангелов, *Георги Хировоск – за поетическите фигури*, у збирци истог аутора: *Из старата българска, руска и сръбска литература*. Кн. I, БАН, София, 1967, 89–105. О статусу поетике као теорије у византијској књижевности упор. С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, СКЗ, Београд, 1982, 17–24 (предговор); К Станчев, *Поетика на старобългарската литература*, София, 1982.

Такве су ограде више пута изречене и у односу на средњовековну српску философију уопште. Нема средњовековне српске философије као самосталног система, као „науке" са својим сопственим предметом, ни као разрађеног система који би био карактеристичан управо за средњовековне Србе. Још се и може говорити о философској мисли, јер ће се таква, ту и тамо, издвојити у наслеђу богате српске средњовековне књижевности. Та мисао је, опет, рефлекс византијске философске мисли, па и то у оној мери и онаквом смислу у каквом се и у Византији може говорити о „философији" или „философском мишљењу". Дотичемо се овде питања које заслужује посебну расправу, али бисмо се могли задовољити једним условним резултатом досадашњих студија: византијска философија и философска мисао практично је неодвојива од византијске теологије; теологија је, штавише, схваћена као „права философија", као остварена философија, јер јој је предмет божанско биће у његовој неухватљивој суштини и сазнатљивим енергијама, атрибутима и манифестацијама, као и свет, и човек, у склопу једне универзалне целине, којој се зна поредак бића и вредности. У односу на предмет и метод философирања, Византија је управо теологију имала као коначно постигнуту и „истиниту" философију. Сви покушаји, повремени но ипак, може се рећи, хронични, да се философија одржи у некаквоме свом интегритету насупрот теологији или насупрот религијском мишљењу уопште, били су обележени хетеродоксијом, одступањем од утврђене догме и учења, и нису били пожељни нити поздрављени. Драма византијског „хуманизма" (Михаило Псел, 1018–78; Јован Итал, друга половина XI в; Георгије Гемист Плитон, око 1355–1452) била је управо у томе отимању философије из загрљаја теологије, и то редовно у виду окретања прошлости, ка наслеђу хеленске аутономне философије. Другим речима, сваки покушај некога засебног философирања у Византији био је обележен извесном већом или мањом аутономношћу, која је подсећала на философију античког, грчко-римског, али нарочито позноантичког, хеленистичког света, и наговештавала са

своје стране нову еманципацију, и нову драму човекова духа уз то. Све друго, што није било тиме обележено, сва остала философска мисао у византијском, а отуда и византијско-словенском свету, било је укључено у велике системе теолошког мишљења и догматски заснованих доктрина. То се односи и на философију „полиса" или „политеје" (πολιτεία), на политичку философију.

Једна тако велика, у цивилизацијском смислу значајна и у историјском трајању дословно хиљадугодишња држава каква је била византијска држава, заиста није могла бити без свести о себи, без разрађенога мишљења о својој егзистенцији, о својој друштвеној функцији, историјској улози и судбини. Није било могућно да она траје без своје политичке философије, поготову када се узме у обзир да је Византија легитимни и стварни историјски наследник римског царства. Са свим својим променама, нужним у току једне вишестолетне историје, римски је правни систем легао у темеље византијске државе, чиме је само изражена стварна, не само формална моћ једне политичке традиције. Чињеница да се та традиција и сама преображавала, факт њене историјске трансформације, не противречи овој основној чињеници. Нешто је битно од политичког идентитета римске државе давало снагу легитимности византијској држави не само до шестога или седмог века него у извесној мери и касније. Но тај идентитет, разуме се, није дошао до ових времена у своме старом и првом виду: оно што је пренето каснијим вековима носило је сва обележја романско-хришћанске синтезе, оне која се збила углавном у току четвртог века и формирала потом у здруженом дејству „ромејских" царева и цркве, правника и теолога, све до Јустинијана и његове велике кодификације (VI век). Може се слободно рећи да су у том, рановизантијском раздобљу мање више сви аутори настојали да своје погледе на друштво и на државу формулишу у духу ове трансформисане традиције, те да је рановизантијска литература у читавоме свом значајном опусу уједно и главни извор за реконструкцију византијске политичке философије – тачније речено оних идеја и мисли на којима се градила, или

још пре образлагала и оправдавала стварна ромејска држава и стварно христијанизовано друштво. Све капиталне теме једне политичке философије средњовековног византијског друштва тада су биле формулисане, и сви одговори на капитална питања поводом њих углавном су били дати. На пример, сâмо питање државе и њене природе; власти и њеног порекла, карактера и ограничења; структуре „народа” или (према нашој данашњој терминологији) „друштва”; владара, његове власти и функције, његове легитимности; питање смисла државе и власти у једној метафизичкој, метаисторијској колико и само историјској пројекцији; човека као „политичког бића” (у аристотелском значењу); односа међу људима у друштву, идеје „заједнице”; питање слободе и њене стратификације, а поводом тога и проблем ропства и ограничења слободе; „међународне” заједнице, државе у екумени (хијерархијски поредак итд.); проблем ратова, апологија рата или негација рата; најзад сав велики комплекс питања о цркви као политичком субјекту, цркви и њеном односу према држави, власти, владару, заједници, човеку и његовим правима или дужностима, па још на „овоземаљском” и на „оностраном” плану. Уз то, наравно, и многа друга, овде непоменута питања.

Рекао бих да је за рановизантијско и ромејско друштво од малог значаја политичка мисао латинских црквених отаца, која се иначе помно разматра у свакој историји европске политичке философије средњег века, на пример мисао Августина. Монументална политичка визија Августинова само је неким општим идејама раног хришћанства заједничка и источној, рановизантијској екумени, али је она много више израз посебне историјске и духовне ситуације римског и варварског света и западног, римског хришћанства. Њена је политичка пројекција једне специфичне еклесиологије изражена на поларизацији, која не води ка синтези већ ка доминацији једнога над другим, државе Божје над државом ђавола, заправо цркве над државом као државом. Сасвим је друкчији ток политичког расуђивања источних црквених писаца: у условима христијанизованог царства, у концепту

константиновско-никејског, дакле и саборског односа ових „полова”, они се не јављају толико као опозити колико као повезани полови једног интегралног света, оба у извесној мери „овоземаљски”, оба у некој мери опет „оноземаљски” или „небески”, па се као интегришући фактор јавља тек нешто треће, а у ствари – прво и примарно: сам Бог, само божанско Биће, творац и промислитељ свега. Један овакав поглед водио је ка идејама „симфоније”, а не тријумфа и доминације, јер је и у једном и у другом полу и у њиховом узајамном дејству имала да дође до изражаја директна доминација Божја. На то се у истраживањима овог питања морамо вратити, али се у разматрању политичке философије византијско-словенског и посебно српског света у средњем веку мора поћи од уочавања тих важних, суштаствених разлика. А ово нам је потребно и због тога, што се, нажалост, у литератури о политичкој философији средњовековне Европе много више обраћала пажња целовитим системима попут Августиновог, него мишљењу које је доминирало источном, рановизантијском и уопште византијском философијом. Ово се без већих тешкоћа може пратити и реконструисати у делима рановизантијских црквених отаца, у актима васељенских сабора и царским документима. За византијско-словенску политичку философију значајна су размишљања Јована Златоустог или Василија Великог далеко више од Августина, који до Срба у средњем веку ни на који начин није ни дошао. Први је услов некога нашег истраживања, на овом плану, према томе, окретање сопственим изворима, изучавање великог наслеђа рановизантијске патристике.

Када је реч о Византији, већа је пажња посвећена тзв. „владарској идеологији”. О томе постоји значајна и добра литература, углавном из тридесетих и педесетих година овог века.[2]

[2] Основна литература о византијској владарској идеологији наведена је у раду Г. Острогорског, *Србија и византијска хијерархија држава*, у зборнику научног скупа: *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 125 и д. Ту се издвајају дела О. Трајтингера (1938), Ф. Делгера (1953), А. Грабара (1936), В. Енслина (1943) као и други радови самога Острогорског (1936, 1956).

И у новијој српској науци нека су истраживања била упућена овим смером и довела до добрих резултата, о чему сведочи зборник радова научног скупа о кнезу Лазару, одржаног у Крушевцу 1971. године. Главни радови тог скупа били су посвећени владарској идеологији средњовековне Србије. Но то је само један аспект политичке философије, којим се ова проблематика не исцрпљује. Мање је напора уложено да се реконструишу политичке идеје о другим питањима, на пример о народу и његовој провиденцијалној улози, што је, видело се из неких суседних истраживања (историја уметности), од велике важности баш за средњовековну Србију, па се на томе питању могу установити и неке специфичности српске политичке философије у односу на развијену Византију. Још мање је труда учињено да се до таквих сазнања дође проучавањем сопствених српских извора, у које спадају не само текстови оригиналне литературе (српска житија, службе, летописи и родослови итд.) или државноправна акта (закони и повеље) него и на српски преведена и у српској књижевности примљена византијска књижевност, као што су дела светих отаца у којима је разрађивана једна таква политичка философија.

Један је од првих задатака, према томе, да се одреди круг оних текстова који се морају проучити као извори за реконструкцију политичке философије у средњовековних Срба.

Упозорићемо, пре свега, на приоритетни значај библијских текстова. Без обзира на то што су списи Библије, поготову када се узму у обзир и старозаветни и новозаветни списи, настали у разна времена и у веома различитим друштвеним системима, народима и језицима, они су захваљујући јединственој интерпретацији и егзистенцији текста постали хомогенизован извор првог реда не само за сваку богословску мисао (у ужем смислу речи) него и за сваку политичку мисао хришћанског па тако и нашег средњег века. Некако смо склони да тај извор пренебрегнемо, ваљда зато што нам се чини сувише уопштен и далек, можда одвећ апстрактан да би био доведен у везу са конкретним историјским друштвом, у нашем случају са друштвом средњовековне Србије. Као да је то кодекс легенди, ван живота и савремености, без стварног утицаја на идејна струјања или друштвену, политичку праксу. Такав је однос према Библији, међутим, веома погрешан. Библија је најнепосреднији извор мишљења и мотив (или, ако не мотив, онда аргумент) праксе у нашем средњем веку, као и у Европи уопште. Штавише, тамо где учена или истанчана и сложена патристичка мисао није допирала, допирала је библијска реч, рушећи све препреке као реч највишег ауторитета и највећег, најширег и најдубљег инструмента интеграције хришћанског друштва. Разуме се, библијски текст је дејствовао у живом предању цркве – усменом колико и писменом – не толико сам собом, те је и примарни додир с њим био обележен једном сасвим утврђеном интерпретацијом или доктрином, у синтези вековних традиција, у такозваном „сазнању и осећању" цркве. Али је то ипак био онај први и основни, и главни извор идеја, или, може се рећи, информација политичкофилософског карактера, где су се зачињала, ако већ нису до краја било формулисана, решења за све проблеме средњовековног живљења и где су дати одговори на сва питања. У непосредном контакту са Светим писмом, без одвећ масивног посредништва теолошке књижевности, могле су се уочити неке ствари које у византијској историји нису избиле у први план или уопште нису дошле до изражаја. То је случај, видећемо, са идејом „народа Божјег", далеко живљом, активнијом и судбоноснијом у историји српског народа (не само у средњовековној епохи) него у историји Византије, која је у том моменту такорећи и нема. Ова се пак идеја не може разумети без непосредног утицаја и инспирације Светог писма, и то старозаветног библијској текста у апостолској новозаветној и патристичкој интерпретацији.

Библијске текстове бар није тешко проучавати као извор политичке философије у средњовековних Срба: од укупне количине сачуваних рукописа негде је око 30% библијских кодекса, било да је реч о јеванђељима, апостолима,

псалтирима или паримејницима на старословенском језику и у старој српској редакцији.[3] А ваља узети у обзир управо оригиналне средњовековне рукописе, пре свега због семантичког садржаја лексике која је тако улазила у само ткиво политичке философије у Срба, давала му тон и боју, истицала ову или ону страну категорија, и представљала сама за себе већ једну интерпретацију па дакле и могућност специфичног одвајања овакве мисли, на српском терену, од онога општег, византијског. Колико год то изгледало немогуће, до таквих је разлика, а нарочито нијанси у разумевању и одређивању значења долазило. То ће показати, према неким нашим до сада извршеним пробним испитивањима, студија заступљености појединих лексема из варијантних превода у рукописној традицији Светог писма и другим старим српским текстовима, нарочито у текстовима житијне и химнографске литературе, који су и иначе главни посебни извор политичке философије српскога средњег века. Неопходно је, дакле, изучавати кореспонденцију одређене лексичке семантике српскословенских библија са семантиком изворне српске књижевности у ономе што се тиче владања и власти, царева и народа, човека и његових слобода или ограничења без којих ни тада није могао да буде. То је, колико знам, нетакнуто поље, а преважно је као претпоставка за реконструкцију једне српске средњовековне философије „полиса", философије државе.

За потпуније познавање политичке мисли, наравно, није довољно читати само библијске текстове у старим српским рукописима, маколико примаран извор они били. Треба истраживати и патристичку библистику, књижевност

[3] Вид. податке у нашем раду: Д. Богдановић, *Небиблијска грађа у речнику старословенског језика српске редакције*, Слово 31 (Загреб, 1981) 7–14; упор. исти, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, САНУ, Београд, 1982, passim s. v. Апостол, Апостол изборни, Апостол-јеванђеље, Апостол с тумачењем, Библија, Јеванђеље, Јеванђеље изборно, Јеванђеље учитељно, Паримејник, Псалтир, Псалтир с последовањем, Псалтир с тумачењем, Тумачење, Четворојеванђеље и сл.

библијске егзегезе, која је на Истоку као и на Западу била већ од почетка хришћанске књижевности нарочито негована па се сачувала у значајном писаном наслеђу. Тумачењем Светог писма бавио се безмало сваки, а поготову сваки угледнији црквени писац. Стога за историју византијске политичке философије и нема неких посебних тешкоћа: сва сачувана патристичка егзегетика на грчком језику представља извор који се мора истраживати. За средњовековну Србију, међутим, долазе у обзир само они егзегетски списи црквених отаца који су на старословенски језик преведени, и само они који су сачувани у рукописима српске редакције. Мора се напоменути да се у том, српско-словенском наслеђу не налази ни сав византијски па ни сав рановизантијски егзегетски опус. Поготову нема оних веома раних и важних егзегетских дела као што су Оригенови или Јевсевијеви коментари. Заступљена је углавном рановизантијска хомилетичка литература, у коментарима Атанасија Александријског, Василија Великог, Јована Златоустог, и других, па и од ових аутора, ни све, ни све од битног значаја. Али ће се ипак наћи коментари најважнијих библијских текстова и места: не само оних у псалтиру или пророцима него у Новом завету, где на прво место долазе коментари Матеја и Луке, па онда апостола Павла, нарочито Павлове посланице Римљанима, где су главни ставови једне хришћанске „ексусиологије" (учења о власти), што ће рећи хришћанске политичке философије. Хомилије о Лазару, св. Јована Златоустог, на пример, сачуване су у неким старим српским рукописима, а ту је сав социјални аспект хришћанске политичке философије. Или пак Златоустово тумачење Луке, и у њему Приче о неправедном приставу (Лк 16, 1–9), где су основе за хришћанску доктрину условне својине, тако значајну за могућности корекције израбљивачких односа у средњовековном феудалном друштву. Сигурно је да се мора допустити и нешто већи обим патристичке егзегетике на старом српском језику, али се то све није сачувало. У остатку остатака, с којим данас располажемо, тога више нема, али би се начелно могло узети да стари српски писци, духовници и

државници, познају и на непосреднији начин изворну византијску књижевност те да нису зависили од превода. Зато је, мислим, допуштено, мада увек и са посебним оградама, разматрати и оне византијске изворе за које се може претпоставити да нису смели бити заобиђени у рецепцији византијске теолошке науке и теолошко-философске мисли код Срба. Понека су дела сачувана само у једном препису, а то значи да их је могло бити, и било их је, која су се напросто изгубила.

Рановизантијска хомилетичка литература је уопште била у првом плану рецепције, у нас као и код других православних Словена. Та је околност примећена још давно: избор извора што су га чинили Константин и Методије, па њихови ученици и потом многе генерације следбеника, у Светој Гори и у балканским и руским књижевним центрима, тицао се углавном наслеђа рановизантијске патристике и то у делима педагошког или мисионарског, пропедевтичког карактера. Зато уместо теолошког трактата доминира овим преведеним наслеђем „пастирска" односно катихетичка хомилија (беседа, слово). Најчешће на текст Светог писма, управо као беседнички коментар (типичне су у том погледу Златоустове хомилије), или на посебне теме моралистичке инспирације, а тичу се живота у друштву и „политеји" као и појединца самог, све су ове беседе уносиле једну разрађену хришћанску доктрину у свест читалаца и слушалаца, формирале поглед на свет, на друштво и на човека као друштвено биће. Политички феномени – власт, држава, владар, поданик итд., а посебно социјално-политички – као својина, рад, потрошња и др., налазе се увек негде на широкој лествици вредности, у склопу једне вредносне, аксиолошке философије, која је заокупљена индивидуалним или колективним понашањем у функцији Бића („битија"). Зато су много такви текстови веома релевантни за повезивање нити једне политичке философије тога доба, маколико морализаторски и поучни они били по своме изразу и књижевном жанру, па их никако не бисмо смели занемарити у овом истраживању. Без њих се једноставно не може схватити основни услов једног погледа на државу и друштво, какав се формирао и условно оствари-

вао у историји српског средњег века. Мало се ко до сада сетио, нажалост, да загледа у те дебеле кодексе „слова светих отаца", трагајући за изворима политичких идеја средњовековних Срба. Та гломазна реторична, моралистичка и дидактичка лектира средњовековних српских калуђера није узимана у обзир, јер се није хтело схватити да се управо ту може у пуној мери реконструисати политичка мисао тога доба. Исто онако како су врло дуго игнорисана стара житија, па је остајао неискоришћен огроман и аутентичан материјал за реконструкцију друштвене историје Византије и Средоземља, да се тек у новије време наука стане окретати и хагиографији – и ова се „поучитељна" и „толковатељна" књижевност занемаривала, мада је она прворазредни извор за истраживања о којима овде говорим. Политичка размишљања, уосталом, ни у каснија времена, а ни данас, не могу се лако одвојити од етичког расуђивања, јер се мање више све политичке категорије у чину својега остваривања или порицања налазе у неком живом односу према основним моралним категоријама добра и зла, човечне су или то нису, служе потврди и унапређивању људског достојанства или га потиру и ниште. За једну епоху у којој је проблем човека, а у овоме – проблем вредности, био кључно питање и главна преокупација, моралистичка интонација политичког философирања била је поготову природна. Зато се овоме философирању и мора улазити у траг токовима поучне, етичке беседе, било да је она по својој тематици библијско-егзегетска или је уопште социјална, подвижничка или црквена.

Постоји, међутим, и друга врста књижевности, која се много ближе и уже налази у области средњовековне политологије, ако тако можемо рећи. То је правна књижевност: с једне стране сами текстови законâ и канонâ, а с друге стране правна наука, најчешће исказана у егзегези позитивног права. Разумљиво је да у свим овим текстовима држава, друштво, власт и дисциплина долазе до изражаја још више и непосредније у неким политичким категоријама него у оним првим списима, који су, чак и када су од примарне вредности, извор посредне употребе. Политичка философија Византије

се врло много исказала у правним списима, мада је и то само једна страна проблема – она која се види и посматра са стране друштва, или још тачније из перспективе државе и владања, не толико у светлу значења тога владања и читаве структуре коју једна држава сачињава. Постоји, дакле, у исто време нужност најпажљивијег проучавања правних извора, али и захтев максималне опрезности да се једна доста једнострана слика не уопшти до мере која би у сенку бацила све друге, за саму философију средњовековне „политеје" важније и битније ствари. Позитивно право и његово, најчешће казуистичко учено тумачење израз су саме стварности једне „политеје", бар у великој мери, али се философија целога тога политичког интегрума може до краја разумети тек када се узму у обзир и извори друге врсте, они у којима је формулисан идејни однос према политичким феноменима и управо према феноменима стварности каква је дата, још пре него онакве каква је прописана.[4]

Ипак, неки су правни кодекси, преузети из Византије у средњовековној Србији, посебно индикативни за политичку мисао у нас и то већ самим чином својега одбира и склопа. То се односи првенствено на Номоканон Светог Саве (Крмчију), кодекс настао 1220. избором византијских правних текстова који су се имали примењивати у животу српске цркве и државе, а и примењивали су се – као „Закон Светих отаца" – кроз цео средњи век, у ограниченом обиму и касније, за време отоманске владавине. Познато је да је мотив за израду овог кодекса лежао у организовању самосталне, аутокефалне српске цркве. На повратку из Никеје, где је 1219. године издејствовао признање аутокефалности и на тај начин обезбедио претпоставке за организацију нове цркве, први српски архиепископ Свети Сава са групом сарадника у

[4] То би, уосталом, важило и за могућност да се једним истраживањем савременог позитивног права и науке о том праву реконструише савремена политичка философија. Без многих других текстова, то једноставно не би било могућно, макар колико сами прописи и њихова тумачења били у „политичкој" материји.

Светој Гори и Солуну сачињава избор византијских црквено-правних прописа, из постојећих номоканона, али по веома карактеристичном концепту. Уместо да се поведе за постојећим номоканонским кодексима, у којима су извесни коментари нарушавали првобитну идеју о симфонији политичког и црквеног елемента, подређујући црквени елеменат политичком, Сава је одабрао текстове који су у односу на актуелне идеје и односе у Византији („цезаропапизам", доминација државе над црквом) представљали повратак старом, аутентичном односу, што значи изворно православној, рановизантијској политичкој философији. Идеје које су у Савином номоканону имплицитне, онако као су испитане и откривене у студијама Сергија Троицког о Крмчији,[5] значе у суштини такву политичку философију која је у опозицији према владајућим схватањима Византије, као рестаурација праоснова̂. Не може, значи, бити говора о политичкој философији средњовековне Србије без испитивања Крмчије у поређењу са другим византијским кодексима. Уосталом, неки грчки кодекс истога састава какав је у Светосавском номоканону до сада није пронађен, а изгледа да га није ни било. Оно што се сачувало као главни закон средњовековне Србије (а то је Крмчија, не Душанов законик) јединствен је и оригиналан избор Светога Саве. И није случајно што су се управо тој рецепцији рановизантијског права приклониле и Бугарска „Другог царства" и Русија од краја XIII века: рукописи Номоканона Светог Саве потиснули су тамо већ крајем тога столећа старије кодексе византијског порекла.

Свети Сава је, како вели С. Троицки, одбацио све изворе у којима је био „траг јелинског зла" у облику теорије цезаропапизма, јер ова теорија није одговарала ни догматском ни канонском учењу о епископату као носиоцу

[5] С. Троицки, *Ко је превео Крмчију са тумачењима?*, Глас САНУ 193 (1949) 119–142; исти, *Како треба издати Светосавску Крмчију (Номоканон са тумачењима)*, Споменик САН 102 (1952); исти, *Да ли је словенски Номоканон са тумачењима постојао пре светог Саве?*, Слово 4–5 (1955) 111–122; исти, *Црквено-политичка идеологија Светосавске Крмчије и Властареве Синтагме*, Глас САНУ 212 (1953) 155–206 и други радови.

црквене власти, ни политичким приликама Србије, где царска власт у то време још није постојала. Он није прихватио ни теорију „источног папизма", која, по Троицком, намеће суприматију цариградске цркве свим осталим помесним црквама православне екумене, и која такође није одговарала ни догматском учењу о сабору као највишем органу црквене власти, ни канонском учењу о равноправности поглавара аутокефалних цркава, а ни положају саме српске цркве, која је задовољавала основни канонски услов аутокефалије – самостални избор својих епископа, услед чега би мешање цариградског патријарха у њене послове било антиканонско. Стога Сава није у свој номоканон унео ниједан рад из канонских византијских извора у којима би била призната унитарна идеологија цезаропапизма или теорија источног папизма, те је одлучно „стао на терен диархичке теорије симфоније", у коју је, штавише, унео и неке исправке.[6] Тиме је дошло до изражаја сасвим одређено црквенополитичко и уопште политичко мишљење, управо оно што истражујемо као политичку философију. Шта заправо Свети Сава није унео у српски номоканон: Еклогу, због цезаропапистичког карактера њеног предговора и њеног порекла од царева иконобораца; правна тумачења Теодора Валсамона, опет због цезаропапизма и источног папизма; правна тумачења Димитрија Хоматијана, охридског архиепископа, великог поборника царске доминације у цркви; прву главу VIII наслова, Номоканона у 14 наслова из Колекције трипартита, где се „путем фалсификата одредаба Јустинијанова Кодекса доказује првенство цариградског патријарха"; чланак, можда Фотијев, против оних који говоре да је римски престо први, јер се у њему супротно историји и канонима говори да Рим никада није уживао чак ни првенство части; грчки спис о цариградском престолу, са истим тезама; Епанагогу, „која под маском теорије симфоније вешто штити источни папизам"; западни фалсификат „Дар Константинов".[7] Зато

[6] С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија...*, 175.

[7] С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија...*, 175–177.

је Свети Сава ставио на почетак грађанског дела Номоканона (45. глава) Схоластиков зборник у осамдесет седам глава, са уводном декларацијом о симфоничном односу свештенства и царства, а то је, у ствари, предговор шесте новеле цара Јустинијана. Каква се политичка философија средњовековне Србије може из тога извући видеће се најбоље по самом тексту те декларације, у преводу на савремени српски језик:

„Велики су и већи од свега другог што је дато људима дарови Божји, који су од вишњег човекољубља даровани: свештенство и царство (у грчком извору: ἱερωσύνη τε καί βασιλεία). Јер једно служи ономе што је божаствено, а друго влада и стара се о људском. Из једнога истог почетка (*archês*) обоје происходећи, човечански живот украшавају. Јер ништа није толико од помоћи царевима као светитељско достојанство; и о њима самима се свагда Богу моле. Ако, дакле, свештеници непорочни буду у свему и у Бога буду имали слободу, цареви ће право и подобно почети да украшавају предане им градове (τῆν παραδοθεῖσαν αὖτε πολιτείαν, тј. државу!) и њихови поданици живеће у неком добром складу, све што је добро дарујући људском животу. Верујемо да ће овако бити ако се сачува поштовање свештених правила (τῶν ἱερῶν κανόνων) што их апостоли, праведно хваљени и штовани самовици Божијег Слова (тј. Логоса!) предаше и свети оци сачуваше и изрекоше".[8]

Како се управо из овог јустинијановског текста може закључити и како то добро формулише С. Троицки, свештенство и царство (црква и држава) неопходне су организације људског друштва; постоје по вољи Божјој и стога обе имају суверену власт. Иако имају различити карактер, свештенство – натприродан и божаствен, а царство – природан, људски, они нису изоловани ни потпуно одвојени један од другог: извор им је заједнички – воља Божја; раде у истој сфери – људском друштву; имају заједнички циљ – добро друштва. За

[8] Према словенском тексту, наведеном у С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија...*, 177.

постизање овог циља је неопходна сагласност (συμφωνία) међу њима, сагласност која је могућа само онда када се обе организације потчињавају истим нормама, канонима који су дати од светих апостола и сачувани од светих отаца. У пракси се та симфонија изражава у узајамној помоћи – молитвом, с једне, и влашћу, с друге стране.[9]

Анализа текстова које је Сава унео у Крмчију поготову открива политичку философију која ће бити уграђена у темеље средњовековне Србије. Номоканон је, дакле, један од првоpазредних извора за истраживање наше теме. Но исти је такав извор и други византијско-словенски правни кодекс, Синтагма Матије Властара, солунског канонисте из 1335. године. Средином XIV века он се налази у Србији у двема редакцијама: пуној и скраћеној. Пуна је преписивана као самостални кодекс, а скраћена је унета у кодификацију цара Душана, уз његов Законик и тзв. Јустинијанове законе. Како примећује Троицки, питање о карактеру црквено-политичке идеологије овог зборника, о узајамном односу његових редакција и њиховом односу према Крмчији има велико значење за разумевање историје права и политике у Србији. По нашем мишљењу, управо се преко ове диференцијације редакцијâ Синтагме може много закључити о философији државе у средњовековној Србији. Примећено је да идеологија пуне редакције, што значи оригиналног правног лексикона Матије Властара, није идеологија Савине Крмчије, диархичка идеологија симфоније и саборског црквеног устројства, него је то „унитарна идеологија државног тоталитаризма и папистичког устројства цркве, идеологија Валсамона и Хоматијана".[10] Идеја субординације цркве и апсолутне суверености царства одн. цара спроведена је у Синтагми доследно, као и идеја о хијеархијској субординацији цркава православне екумене цариградској патријаршији попут политичке субординације каква се хтела у међународном поретку, коме је на челу свагда имао да буде ромејски, „једини" цар. Скраћена Синтагма, међутим, доследно и систематски испушта све што пуна Синтагма говори у корист теорије цезаропапизма и источног папизма, и то је такође подробно анализирано у студијама С. Троицког.[11] Ја зато не бих то понављао, него само скрећем пажњу на Синтагму као извор, и посебно на диференцијална обележја двеју редакција Синтагме као нарочито индикативан извор за реконструкцију политичке философије у Србији.

[9] С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија...*, 171.

[10] С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија...*, 187.

Те се идеје могу даље пратити у самосталним законодавно-правним актима српских владара, пре свега самога цара Стефана Душана, у Законику (1349, 1354). Наша истраживања изискују и анализу Законика, а посебно питање да ли у овим законодавним актима долази до неке еволуције ка византијском царском моделу или се и поред приближавања Византији рецепција њенога права, теоријски и практично, и даље придржава изворних светосавских концепција државе, њених прерогатива и ограничења по Крмчији. То би значило, даље, да се преко проблема односа цркве и државе, на теоријском и позитивноправном плану, али и на плану самога живота и стварних односа, могло и морало ићи ка утврђивању идеја о читавоме комплексу ових односа. С те стране ови извори нису довољно проучени, тачније речено, нису се приликом њихова проучавања имали у виду сви аспекти једне политичке философије каква је била могућна у Србији тога доба. Један новији рад посвећен је владарској идеологији у српским повељама, ограничавајући грађу, из радних разлога, на временско раздобље после пропасти царства 1371. године.[12] У тој студији Б. Ферјанчић истиче значај повеља као извора оваквих информација: „У оквирима и нормама средњовековне дипломатике, одређени пасуси повеља, на врло видан и уочљив начин, исказују претензије и основе владарске идеологије издавача документа. У

[11] С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија...*, 186–211.

[12] Б. Ферјанчић, *Владарска идеологија у српској дипломатици после пропасти царства (1371)*, у зборнику научног скупа: *О кнезу Лазару*, Београд, 1975, 139–150.

такве делове средњовековних исправа најпре треба убројати аренгу која често, упркос устаљеним беседничким обрасцима по којима је састављена, садржи елементе конкретне владарске идеологије", а осим аренге су индикативне и интитулације, потписи и печати у повељама.[13] Међутим, ни у таквим се истраживањима није ишло даље од питања како владар одређује своју власт на плану легитимности или међународних односа, да ли је он „автократор" одн. „самодржац", или је „кнез" или шта друго, да ли истиче своју светородност – значи легитимитет по наслеђу рода чији су чланови поштовани са своје светости и добили званични култ, или помиње само сукцесију скиптра и круне итд. Нема осврта на идејне претпоставке саме власти, дакле управо на философију средњовековне српске „политеје". Можда се пошло од уверења да је то позната ствар, установљена и разрађена у другој науци, заправо о теологији, јер је опште место да су византијска политичка схватања „или боље политичка веровања", како примећује Острогорски, укорењена колико у римским државним традицијама толико и у хришћанским представама,[14] а ове су опет добро познате у теолошкој науци и историји догме. Тиме се, ипак, не можемо задовољити. Пре свега, нису та веровања толико ни позната, а поготову нису позната у своме српском одразу или у својој српској рецепцији. И макар колико она била теолошки заснована и формулисана, неопходно је упустити се у истраживање њихових стварних теоријских значења, у њихово „декодирање" језиком једне могућне политичке философије. Теологија овде има реалан теоријско-политички аспект.

Шта би се све могло извући анализом старих српских повеља, и то управо њених уводних делова, аренги, лако је установити макар овлашним увидом у неку од њих – ако се она само посматра у томе свом теолошком, али и политичко-философском аспекту. Аренга Душанове Арханђелске повеље из 1347/48. године могла би томе да послужи.[15] То је, пре свега, теолошки изванредно богат, разрађен, истанчан текст, сав у традицијама и формулацијама саборског и светоотачког предања, а уз то и сјајан образац реторичког „високог", теолошки развијеног стила, мисаон и прецизан у изразу и значењима, али и надахнут, понет, експресиван. Ретко је која друга српска аренга толико богата теолошким идејама. Но управо зато је она и богат извор политичке философске мисли. Она је то већ и због смисла што га уопште има укључивање теологије у један законодавно-правни документ суверене власти: то сигурно није учињено ради саме теологије, а поготову не из реторичких разлога и стилских ефеката, већ теолошка идеја и реч имају овде политички конститутивну функцију. Њима се постављају темељи самог акта, објашњава се извор и мотив и перспектива власти чији је повеља акт. Према томе, као што ће се видети, ни опсежне ангелолошке реминисценције у овој аренги нису теолошки есеј него идејно конституисање власти као службе, суверене земаљске власти као изведене, нимало изворне моћи, још изведеније и мање изворне од оне власти коју имају анђели. Никако није само „уобичајена фраза" ако се овде почиње прослављањем „Сведржитеља Господа и Творца свега, који у власти држи сву твар": то је овде превасходно политичко-философски исказ. Појам сведржитељства указује одмах, од прве речи, на суштину праве, једине суверености, јединог домината. Сведржитељство је атрибут Бога, па је Бог једини суверен, једини *доминус* (κύριος), чија се сувереност и власт огледају у томе што је апсолутно све њему подређено, а – због тога што је Бог свему творац – и ничега нема што није дело његових „руку", његове воље и моћи. Права власт, изворна власт, може да буде само *omnipotentia*, свемогућство и сведржитељство. Отуда је само Бог „једини од искони Господ" и „једини у светлости вечитој": све ово се исказује да би се подвукла субординаци-

[13] Б. Ферјанчић, *Владарска идеологија* ..., 140–144.

[14] Г. Острогорски, *Србија и византијска хијерархија држава*, 125.

[15] Новије издање текста, са реконструкцијом аренге: В. Мошин, Л. Славева, *Споменици Македоније*, III, 323–406. Превод на савремени српски језик је наш.

ја земаљског владара и његове политичке власти божанском Господу и Сведржитељу, а поред тога и да се политичка власт владара изведе из једине апсолутне власти, властитом вољом те апсолутне власти. Земаљски владар јесте „Господ" (господар), али није то од искони, није одувек, него од времена и у времену; он није владар у светлости вечитој, већ његов сјај, привремен и смртан, представља тек одблесак вечног божанског сјаја. У сваком случају, легитимна власт је то само као дар Божји. „Венац" владара је „богодарован", од Бога дат; владара поставља на престо Бог.

Владар је, по слову Арханђелске повеље одн. аренге цара Душана, „Богом помилован" и „Богом просветљен". Осим онога већ утврђеног става да је извор владареве власти у Богу односно у Божјој вољи, овде се исказује и посебна ситуација једног владара у чину добијања венца (симбола власти): и он је, као сваки човек, грешан и крив пред Богом, и сам по себи неспособан, и недостојан својега владања; да стекне неку моћ и буде достојан, потребна је милост Божја. Милост (харизма), која је кључни појам спасења, даје и чину владања сотериолошки смисао. Оно нечему мора да служи, а то је опет спасење људи. С друге стране, светлост је атрибут (или, према паламитски дефинисаној ортодоксији, енергија) божанског бића, који има стваралачки и егзистенцијални, онтолошки смисао за сваку твар, па и за човека; без те божанске светлости ништа не може да дејствује „у Богу", а то значи ни добро, ни спасоносно, ни за бесмртност. Без ње, све је у мраку, све ишчекује своје обасјање. Отуда је и владар, обдарен милошћу Божјом, просветљен самом божанском светлошћу, па тако поседује моћи које су му потребне за вршење своје службе у складу са њеним провиденцијалним и сотериолошким смислом.

Тај смисао се најбоље открио у семиотици анђела, а којима је Душанова призренска задужбина била посвећена. У аренги се исказује дивљење Сведржитељу, којим хоће „да својем божаству слуге себи представи и приставе својега владарства". Те слуге и приставе, ти „функционери" Божјег промисла и суда, и јесу анђели, арханђели, херувими и серафими. О њима се говори као о „начелницима" (поглаварима), који су то, разуме се, само по милости Божјој, али да би служили Богу као „предстатељи" – што значи представници и заступници људског рода, и „добри пристави" – а то су, опет, носиоци посебних овлашћења, која се морају употребити искључиво по вољи онога који је овлашћење дао, као управитељи у служби, не ради своје власти, не ради самих себе. „Власт небеска и земаљска", схваћена доследно као служба, служба Богу но у крајњој линији и служба човеку ради Бога, прототип је царске власти, у коме се открива њено значење, смисао и ограничење. Штавише, владар је подређен не само Богу него и анђелима, као Божјим приставима и начелницима; сваки је цар земаљски, дакле, бар двоструко подређен, па је и његова సувереност више него условна. Тако се ангелологија, примењена у аренги Душанове повеље одн. Законика, јавила у функцији ексусиологије, теолошког учења о власти. Политичка философија се иначе открила у неким својим битним ставовима управо у семиотици ангелологије.

Прелазећи даље преко читавог низа исказа у овој аренги, који ни сами нису без реперкусија на плану политичке философије, задржаћемо се само на неким од кључних појмова. Важно место у аренги има подсећање на „понижење и силажење, ваплоћење и вачовечење" Божје у чину инкарнације Сина, Логоса. Ни то подсећање нема само неки затворени теолошки смисао, него је у непосредној вези са владаром и владањем. Чин оваплоћења Бога Логоса је превасходно чин сотериолошке интервенције у свету, израз божанске љубави и старања о свету; то се старање назива у грчкој теологији „икономијом" (οἰκονομία). Та икономија боговаплоћења, поменута у аренги, одређује у крајњој линији икономију земаљског владања, служећи јој у свему као „тип", узор и образац коме се мора следити да би се остало у суштини христијанизованог политичког феномена. Владару, дакле, мора да буде узор – Христос, који је своје божанско величанство потврдио „понижењем и силажењем", а то је „кеносис" по учењу апостола Павла (Флп 2, 7). Модел смер-

ности (ταπείνωσις) обавезује владара на сталну корекцију сама себе и стално „смиривање" помишљу на смрт као на битно ограничење његове власти: „И на ум ми долази страшни час смртни, јер сви пророци, и апостоли, и мученици, и светитељи, и цареви смрћу скончаше, ниједан од њих не остаде, сви се у гроб уселише, и све их земља прими као мати". Та свест је са своје стране императив повишене одговорности, а то значи императив светости, не мање од тога: владари којима је Душан легитимни сукцесор били су, по речима аренге, свети владари, обдарени не само милошћу власти него и милошћу светости, па им је атрибут „свети господин", „отачастволъубац", „просветитељ српски", „миро-точац". То су све, истовремено, не само формални називи него и типови понашања. Српски владар, дакле, треба да милост од Бога добијену испољава као љубав према отачаству; светлошћу којом је од Бога просветљен, треба да обасја и просветли српски род; све благодатне моћи добијене одозго и згуснуте у симболу светог мира, има да „точи" своме народу ради његова спасења од зла и смрти. Он тако постаје активни инструмент спасења, учесник сотериолошке драме. Штитиће ради тога ортодоксију („[заштитник] да будем благочастива хришћанства, постављењем од Бога и анђелским предањем"), биће руковођен љубављу према Богу („и љубав топлу да имам к Богу"), која се не испољава друкчије до преко љубави према људима, а уз то ће поштовати оне праве, по Христу и апостолима па и по анђелима посленике спасења и радионице спасења – цркве и монахе, и „све свете".

Цела је повеља, потом, мотивисана тим поштовањем цркве и монаштва и „свију светих", изражавајући онај темељни став симфоније и диархије – како би рекао Троицки, говорећи о политичкој философији првога српског архиепископа. У томе, пак, она следи своје раније дипломатске узоре, још од Немањине повеље до Стефанове оснивачке повеље издате манастиру Дечанима 1330/31. Свака је повеља била заснована на теологији власти, којој се тачно зна место у хијерархији бића и вредности. Владар, субјект повеље, служитељ је велике тајне спасења, у којој је хришћанска „политеја" само једна област, а владар – њен служитељ и Божји пристав.

Овом анализом, разуме се, нису исцрпене идеје средњовековне српске политичке философије. Анализа је требало да послужи само као пример шта би се све могло сазнати, које све информације садрже аренге српских повеља у истраживању политичких идеја нашега средњег века. То је, дакле, указивање на могућност једног истраживања, а није сâмо то истраживање, које би било обављено у свим својим нужним појединостима и етапама. У самој тој Арханђелској аренги има и других идеја, а и поменуте мисли могле би се и морале би бити развијане даље, у свим својим асоцијацијама, теоријским и друштвено-историјским. Но већ се на основу једне такве пробне анализе, као и првим, овлашним увидом у друге наведене изворе, могу наслутити и наговестити неке важније теме и идеје политичке философије средњовековних Срба.

На прво место се мора ставити идеја о Богу као апсолутном политичком фактору. Маколико то звучало парадоксално, на томе парадоксу почива читава стара српска, као и византијска политичка философија. То је исходна мисао. Бог је Господ (Господар), Владика (Владар), свемогући Сведржитељ и Творац, „Цар над царевима и Господар над господарима". Декларација о томе је неизоставна виза свакога акта суверене власти у српском средњем веку. До сада се то често схватало као израз феудалне етикеције, али је то далеко више од једне куртоазне формуле; по среди је идеолошки печат првог реда, на чијој се семантици гради целокупна теорија власти. Јер ако је Бог апсолутни и једини суверен, онда је сваки земаљски доминат само изведен, услован и привремен, и вреди само уколико је у складу са тим примарним, апсолутним и вечним доминатом Божјим. Указивање на извор власти тако постаје, у исто време, и упозорење на једну битну околност: да је та људска, владарева власт, ограничена и подложна једном супериорнијем суду. То пак сазнање, сазнање условности, ограничења и ефемерности

свакога земаљског владања, носи у себи енергију снажног оптимизма, којим се први хришћанин уопште и супротстављао насиљу државе, убеђен да је као грађанин царства Христовог изнад свакога ропства и сваке смрти.

Тако је и однос према „царској" власти двојак. С једне стране, деривативност, изведеност те власти основ је њеног ауторитета, који је сам по себи беспоговоран – наравно, ако се не супротставља власти Божјој, закону Божјем. Та власт, од Бога установљена, има да се слуша; а слуша се зато што служи (било би тачније: што има да служи) добру. У томе је смисао познатих заповести апостола Павла: „Свака душа нека се покорава врховним властима, јер нема власти да није од Бога, и што је год власти од Бога су установљене. Тако, ко се противи власти, противи се Божјој установи, а они који се противе сами се подвргавају осуди. Јер они који владају нису страшни за добра дела него за зла. Хоћеш ли да се не плашиш власти? Чини добро, и похвалиће те. Јер је слуга Божји, теби за добро. Ако ли зло чиниш, бој се, јер не носи узалуд мач: он је Божји слуга, извршилац казне над оним који зло чини. Стога се треба покоравати не само из страха од казне већ и по савести: за то и порез плаћате, пошто су они слуге Божје које томе стално посвећују пажњу. Вратите, дакле, свакоме оно што сте дужни: коме порез, порез; коме царину, царину; коме страх, страх; коме част, част. Никоме ништа немојте дуговати осим узајамне љубави" (Рм 13, 1 – 8; упор. 1 Тим 2,1 – 2; Тит 3,1). У патристици се потом разрађивала егзегеза овог и сличних библијских места, разликовањем власти као принципа и одређених лица на власти, другим речима повлачењем разлике између политичке апстракције и политичке стварности. Јован Златоусти, Теодорит Кирски, Генадије Цариградски и други, наглашавали су да се Божје постављење огледа у државном, правном устројству, тачније речено у самој чињеници постојања државе, права, власти насупрот безвлашћу које је, по Златоустоме, „свуда зло и узрок смутњи".[16]

[16] Joann. Chrysostomi in Rom. hom. XXIII, 1. Pg 60, 615.

С друге стране, изведеност и подређеност „царске власти" је и разлог за перманентну критику њенога остваривања. Ако је јасно дефинисан идеални модел владања, онда је неминовно стално проверавати да ли се заиста и влада у складу са тим моделом, да ли се владар понаша као Божји пристав и служитељ, или је ту власт узурпирао, не признајући ни ауторитет јединога Господа и Властодавца, ни његове заповести које мора да извршава чинећи добро и правду својим поданицима. Постоји, дакле, у самом почетном стању двојствена могућност: и захтев послушности, и захтев да се сама власт оправда својим делима и суди због својих недела. Разуме се, биће потребно да се сви извори пажљивије проуче с обзиром на ту противречност у самом положају власти и односу према њој: да ли је то једна консеквентна теорија, у којој се могу препознати клице моралне па и политичке опозиције, па чак и право на свргавање „узурпатора", или је то само танак слој и бледи траг неких идеја које у већој мери нису дошле до изражаја. Но већ из житија Светог Саве, а онда и из других извора, може се закључити да је таква перманентна критика власти била садржана у праву цркве да наступа као морални, духовни арбитар, да суди „за духовне кривице", те да је овом суду био у начелу подвргнут и сам владар и било који његов поданик. Бар теоријски, црквени поглавар, па и сваки свештеник, духовник и монах, могао је „изобличити" злог владара, укорити га због недела, захтевати његово покајање, што значи темељну промену његовог понашања. Није постојала само теоријска претпоставка правде у владању власти него је то био и могао да буде један жив захтев. Црква је, значи, била у томе потенцијални опонент власти, њен педагог и судија у свему што је из сфере земаљског владања и уређивања ствари залазило у сферу моралног, тичући се духовног интегритета личности, који је одређен божанском нормом и непосредном субординацијом човека Богу, без посредника осим свештенослужитеља и духовника у литургијском посредовању. Овде се можемо сетити поука Светога Саве, како их Теодосије наводи у Житију, са јаком нотом упозорења на приоритет моралног

закона по јеванђељу: „Велможама и свима богаташима у овом веку апостолски прећаше да не мудрују високо нити да се уздају у богатство које ишчезава, него у Бога који га даје, а више да се богате добрим делима, и да буду дарежљиви према свима, ни над ким да се не узносе нити да кога злостављају, већ да помишљају на Бога који је над свима и на неприступну висину истинитога царства. Свима говораше да буду тихи према свима и да човекољубиво владају послужнима, као себи равним слугама милостиво".[17]

Ту би се морао поменути и сав социјални комплекс једне политичке философије, од проблема положаја човека као „политичког бића" у друштву, до питања његовог рада, привређивања и учешћа у расподели добара. Без обзира на феудално устројство средњовековне Србије, који је по својој физиономији негде на средокраћи између византијског и средњоевропског феудализма, са строго дефинисаним сталежима, са хијерархијом у друштвеним односима, са веома крупним и битним ограничењима личне слободе и др., социјалнополитичким идејама доминира у то доба и даље ранохришћански библијски концепт условне својине и друштвене функције свакога рада и привређивања.[18] У пуном складу са идејом апсолутног домината Божјег заступљена је и идеја да је једини прави власник свакога земаљског добра Бог. Човек је само управитељ, економ Божје имовине, дужан да њоме управља *bona fide*, а то значи по Власниковом налогу; а његов је налог, да „од твојега имају сви". На теоријском плану доведен до радикализма у беседама Јована Златоустог (IV–V век), тај захтев се у друштвеној пракси сводио на нимало радикално моралистичко подсећање на дужност милосрђа. Појединац је удовољавао томе захтеву милостињом, која је

[17] Теодосије, *Житије светог Саве*, прев. Л. Мирковић, ред. Д. Богдановић, СКЗ, Београд, 1984, 167.

[18] Упор. Д. Богдановић, *Основи социјалне теологије св. Јована Златоустог*, Православна мисао 11 (Београд, 1968) 23–47; исти, *Из политичке философије византијских светих отаца. Прилог познавању византијске политичке мисли*, Православна мисао 7/1 (Београд, 1964) 10–19.

повлачила за собом војску средњовековних просјака, али је зато црква, поготову у манастирима, донекле институционализовала каритативну делатност, старајући се о сиромашнима, напуштенима, старима и због болести одбаченим људима. Уобичајени и вечити раскорак између теорије и праксе није ни овде умесно укидати свођењем на једну димензију, нити на ону „идеалну" нити пак на ову „реалну". Али се свакако мора имати у виду да је црква са овим својим захтевима и оваквом социјалном философијом била једини коректор феудалне експлоатације – макар и сама била, са свима својим поседима и властелинствима, један од феудалних експлоататора. Поготову су доследни монаси испосници и пустињаци, који су сами живели без уступака „овоме свету", с правом могли наступати попут старозаветних профетâ, као судије друштвених зала и неправде.

Социјалне идеје у политичкој философији средњовековних Срба заслужују нарочито проучавање, колико због саме историје идеја и културе, толико и због тачнијег одмеравања односа између траженог и оствариваног, између модела и српске стварности. Од не малог је цивилизацијског значаја установити колико су се прокламоване идеје и философија друштва остваривали у самом животу, колико су они, дакле, били и стварни покретач развоја једног народа, а не само празна декларација лепих жеља, више у функцији обмане него ослобођења човека. У случају средњовековне Србије то постаје важно и због неких других идеја, управо оних по којима се српски средњи век разликује од Византије.

Мислим ту пре свега на идеју „народа Божјег", што се провлачи кроз све специфичне српске, оригиналне текстове – српска житија, повеље и службе. Ту је неминовна и асоцијација са идејом „изабраног" или „месијанског" народа, али би било потребно темељније теолошки проучити сва она места где се о српском народу и отачаству говори у том смислу, пре него што се нешто одређеније закључи. Чини ми се да је библијски извор неспоран, али да би се у томе морало видети више новозаветних, што ће рећи хришћанских и православних еклесиолошких елемената и значења. Не,

дакле, месијанство у оном изворном, хебрејско-старозаветном смислу, него остварена изабраност цркве, која интегрише своје верне као народ Христов, обједињен истом вером, истим литургијским тајнама, истим, да тако кажемо, „богословесним језиком", истим сотериолошким циљевима. Само, ови циљеви су овде дефинисани за народну заједницу и отачаство, који постају сама црква, јер не могу и не смеју да буду отуђени од тела Христовог. Идеја „народа Божјег" је у новозаветној и патристичкој интерпретацији добила изразито црквени, еклесиолошки карактер, а овај је, опет, сигурно из посебних разлога, избио у први план као елеменат политичке философије у Србији више него у Византији, где друштвом доминирају идеје сакрализоване аутократије, с једне, и цркве, с друге стране. И макар колико Србија знала, природно, и за ову „византијску" поларизацију, њеном политичком философијом у средњем веку као да доминира идеја о целини народа, идеја саборности. Шта ова идеја значи: да пуну вредност један народ, као и једна црква, имају само у својој „пуноћи" (πλέρωμα), где су сви само „удови једног тела" (1 Кор 12, 12 и д.), где и нема субординације у апсолутном смислу речи, већ само организационе и функционалне хијерархије. То је идеја католицитета, по симболу вере један од кључних појмова учења о самој цркви, чије је дубље значење у божанском „еносису", јединству тројичног, „триипостасног" Божанства. Један стварни инструмент средњовековне Србије у том погледу заслужује нарочиту пажњу: то је институција сабора. Српски државни (у мањој мери црквени) сабори у средњем веку нису само једанпут проучавани,[19] али углавном само са историјског и државноправног становишта, не и у идеолошком аспекту, па се зато није ни приметило да су српски сабори, бар у извесној мери мотивисани еклесиолошки, црквеним идејама саборности, те да би и улога Светог Саве у

[19] Н. Радојчић, *Српски државни сабори у средњем веку*, СКА, Београд, 1940; Б. Недељковић, *О саборима и законодавној делатности у Србији у време владавине цара Стефана Душана*, у књизи: *Законик цара Стефана Душана*. Књига I: Струшки и Атонски рукопис, САНУ, Београд, 1975, 25–61.

томе (нарочито од Жичког сабора 1220) морала бити боље осветљена. Тиме никако не мислим да ставим у други ред или чак да потиснем друге мотиве и нарочито вероватне старије народне традиције или и стране узоре у формирању српског сабора, али би баш ради целовитости погледа, како на саборе, тако и на њихово место у политичкој философији средњовековне Србије, требало размотрити и ту страну проблема.

На много начина, српски народ је у средњем веку развио посебну представу о својој целини и духовној хомогености, која се покривала идејом „Божјег народа" управо у мери у којој је у његовом друштвеном и духовном бићу имао да се остварује идеал цркве, као „сабора" и као „пуноће". Са становишта теме којом се бавимо, биће од значаја разјаснити питање: да ли је тај народ Божји, у ствари, „провиденцијални народ". Ако не изабрани, а оно такав народ који је предмет особитог старања Божјег промисла. Изгледа да сви стари српски извори говоре о томе, и у том духу. Ако је то тако, а то ће тек будућа критичка истраживања показати, политичка философија средњовековне Србије могла би са много више разлога бити схваћена као један целовит поглед на државу, друштво и народ, него што се то може закључити на основу праћења стандардних идеја рановизантијске патристике у њеним сопственим књижевним и правним изворима. Један такав поглед на народ, у коме би све друштвене функције и поделе биле свесно подређене циљевима будућности, до којих се долази само помоћу најтешњег интегрисања друштвеног организма, могао би да објасни и многе особености и парадоксе српске историје, и не само тога доба него и каснијих времена.

РАЗВОЈ ЋИРИЛСКОГ ПИСМА У СРБИЈИ ДО XV ВЕКА

У нашим палеографским разматрањима Србија до XV века представља знатно шире подручје од онога које се, са веома промењљивим границама, може сматрати Србијом немањићке династије и њенога легитимитета, наслеђеног, или преузетог, у српској Кнежевини и потом Деспотовини у XV веку. Историја српског народа, а то значи и његовога културног стварања, на неки је начин полицентрична, па се у појединим историјским раздобљима јасно разликују Дукља или Зета, Рашка, Хум, Босна, при чему доминира сад један сад други центар – да никада у средњем веку и не дође до интеграције „свих српских земаља и поморских" – како се то истицало у титулатури немањићких владара и српских архиепископа и патријараха. Ипак је на целоме том широком простору од Босне до јужне Србије, са извесним разликама од столећа до столећа, живела традиција ћирилометодијевске писмености и старословенског језика, који се прилагодио у својој ортографији неким битним особинама гласовног система српског језика, формирајући такозвану српску редакцију. Нас, дакле, занимају рукописи српске редакције без обзира са којег су они региона српскога језика у томе његовом историјском ареалу.

Исто тако, предмет је нашег разматрања ћирилица којом су споменици српске редакције писани, без обзира на све типолошке разлике и варијанте што су могле постојати упоредно или сукцесивно, и без обзира на специфичности подручја на коме је српски народ живео или живи. Нас ће, према томе, занимати како устав, тако и полуустав, и брзо-

пис, и епиграфска ћирилица, долазили ови облици писма из Босне или јужне Србије или Хиландара.

Раздобље које овај осврт на ћирилицу у Срба покрива завршава се са губитком самосталности средњовековних српских држава у другој половини XV века (Српска Деспотовина 1459, Босна 1481, Зета 1496), мада неки облици српске државности трају и до четврте деценије XVI века – у Срему одн. Јужној Угарској, са веома плодном активношћу управо на плану књижевне културе и писмености. Двор последњих Бранковића имао је и увећавао библиотеку рукописних књига, а тада настаје и последњи велики циклус средњовековне српске химнографије и хагиографије, посвећен светим члановима породице Бранковића (Ангелина, Максим, Јован). У сваком случају, наш курс настоји да у основним цртама прикаже ситуацију високе писарске продуктивности у току критичног петнаестог века.

Што се тиче почетка ћирилице у Срба, истакао бих овде само једну методолошку напомену, која би се могла применити и на историју свеукупне јужнословенске ћирилице. Појам „развоја", наиме, као да претпоставља померање од простог ка сложеном, од несавршеног ка савршеном, што би у палеографији значило од примитивнијих облика ка високој калиграфији. Ствар стоји, међутим, сасвим обрнуто: у врху, у самом почетку јужнословенске ћирилице (као и глагољице) морали су се наћи најсавршенији, калиграфски узори, примењени потом како у епиграфици, тако и у књишкој писмености. Грчки узор је овде омогућио стварање идеалних прототипова високе графичке вредности и склада. Тек је у разноликој пракси и нарочито у веома различитим културним и друштвеним условима јужнословенског подручја у раном средњем веку, а поготову у раздобљу византијске реокупације Балкана у XI и XII веку (током скоро два пуна столећа) дошло до провинцијалне декаденције калиграфских прототипова и до развоја (овде у дословном смислу речи) примитивнијега, „обичног" или „општег" писма. И као што се то уопште показује у историји писма, „опште" је писмо продуктивније од калиграфског управо због те своје велике

варијабилности и непостојаности, због тога што отвара путеве многобројним иновацијама, које у својој синтези, или доминацијом једне снажније струје, стварају нов лик и нов узор за једну нову епоху.

То питање је у нашем случају од великог значаја, јер се ради најчешће о писму споменика који, изузимајући нешто епиграфских натписа, нису датирани те и наша представа о времену њихова настанка зависи доста од тога начелног става. Другим речима, неће све што је у суми раних споменика српске писмености бити старије само зато што је примитивније, ружније и нескладније. Уосталом, на почецима сачуванога српског наслеђа, из последњих деценија XII и првих деценија XIII века, налазе се управо изузетно израђени, префињени калиграфски споменици. Стога и код датирања недатираних споменика на пергаменту треба бити опрезан; они калиграфски могу да буду и те како старији од рукописа некалиграфских, обичних и ружних.

Од значаја за историју свакога националног писма је упоредно истраживање писма у других народа са којима се ступало у додир током дужег или краћег времена. Када је реч о ћирилици у Срба, морала би се узети у обзир и традиција глагољске писмености, и ћирилица Бугара и Руса, и грчко, и латинско писмо. Ако ништа друго, морала би се утврдити мера утицаја у додиру, па макар се, у крајњем резултату, показало да утицаја није ни било. Постоји не мала опасност од „изолационистичког" метода у палеографији, где се ради о феномену који по својој природи не трпи изолацију, јер је намењен општењу међу људима и народима. Таква нам истраживања у српској палеографији тек предстоје, па ни тај аспект развоја ћирилице у нас, у овом тренутку, овде не може да буде заступљен.

Средњовековна српска ћирилица пролази кроз више етапа. Може се говорити о „првобитној" српској ћирилици у епиграфици од X века, а у књигама и документима тек од краја XII века. Тиме се овај најстарији период некако и завршава (око 1200), претрајавајући у конзервисаним облицима босанског ћирилског рукописног наслеђа до XV века

закључно. Други је период – првих осамдесет година XIII века (1200–1280), када се формира не само усавршена и уз то специфично српска рашка ортографија него и „рашка" ћирилица, рашко-светогорски устав. Са осамдесетим годинама XIII века почиње, али у пуном смислу тек око 1300. године настаје трећи период, период високе српске калиграфије („Милутинова епоха"), који траје до педесетих година XIV века (1281–1350). Упоредо с тим се мора посматрати и историја српског брзописа кроз два цела столећа: тринаести и четрнаести век. Четврти период је обележен појавом српског полуустава: приближно од педесетих година XIV века па даље, кроз цео XV, XVI и XVII век.

I

Сачуван епиграфски материјал српскословенског или народнога српског језика, писан ћирилицом, из тога првог периода – XI и XII века, распоређен је на интересантан начин. Из једанаестог века је, вероватно, темнићки натпис у области Мораве (Варварин). Натписи XII века, датирани непосредно или посредно, нађени су на западно-српском подручју, у Приморју, Босни и Хуму; то су: Хумачка плоча, натпис жупана Грда (1173–1189), Повањски натпис (1184), Кулинов натпис (1185), Градешин епитаф (1180–1204), Благајски натпис (1168–1196), Натпис кнеза Мирослава (1170–1190), Ђурђеви Ступови (1170–1171). Сви ови натписи објављени су у каталогу Гордане Томовић *Морфологија ћирилских натписа на Балкану*, Београд 1974.

Указао бих само на неке опште карактеристике ових натписа, од којих се и језиком и морфологијом писма одваја Темнићки натпис, споменик касније фазе старословенског језика на прелазу ка редакцијској писмености. Осим „новог" правописа и јасних обележја српске редакције или српског језика, морфологија писма у епиграфским споменицима XII века показује црте које се могу сматрати архаичним; извесно заобљавање потеза и нарушавање дволинијског система,

додуше, представља млађи елеменат (тако и спуштање петље у слову ѧ до доње линије реда и њено заобљавање), али је основни лик већине слова остао конзервативно одан јужнословенским традицијама из X и XI века. С друге стране, треба већ овде уочити да се ћирилски натписи Босне и Херцеговине ни по чему не разликују од ћирилског писма на другим странама јужнословенског подручја, поготову у српским земљама све до Македоније. То је јединствено писмо, које је одолело искушењу регионалног изоловања и у живом општењу културе остало онако јединствено какво је, у ствари, било од самога свог почетка.

Осим Темнићког натписа, на чију смо посебност већ упозорени, сав се овај српски епиграфски материјал XII века препознаје по одсуству калиграфије, нема у себи ничега монументалног. Писмо је грубо, неуједначених облика и величина, могло би се рећи – примитивно. Клесарског артизма овде, напросто, нема. Темнићки натпис је, напротив, иако свакако старији, сав у својеврсној ћирилској монументалној „капитали", пример узорне епиграфске калиграфије која је за собом морала да има добру школу, са традицијом брижљивог неговања прототипова и са јасним асоцијацијама на византијску или романску епиграфску калиграфију. Они који познају књишке споменике древне старословенске ћирилице препознаће у калиграфији Супрасаљског рукописа неку паралелу овоме монументалном писму. Али не треба заборавити на Савину књигу, чији се груби устав сврстава у „прототипове" целога оног другог тока, тока робусног епиграфског писма које нам је у малим али речитим остацима дошло из западних српских крајева током XII века.

Веома је занимљив и поучан пример књишкога писма који се међу малобројним српским рукописима XII века може сматрати најстаријим. То је једна мала секција у *Вукановом јеванђељу,* кодексу из 1197–1199. године, који се данас чува у Лењинграду. О *Вукановом јеванђељу* биће речи у прегледу споменика рашко-светогорске школе, али га секција једнога безименог писара везује за дубљу прошлост, вероватно за средину XII века, када је, по духовитом расуђивању Влади-

мира Мошина, тај писар морао да се учи писању. Морфологија његовог писма веома много подсећа на писмо Добромировог јеванђеља из прве половине или почетка XII века. То свакако нешто казује и о пореклу самог писара и о његовим узорима и навикама: неколико јусова у овом малом сегменту *Вук.*, који се не јављају по зетско-хумској него по старословенској норми (без замене!), у том су погледу нарочито индикативни. У питању је, очигледно, једна нит која стару српску писменост повезује са словенским центрима у Македонији. С друге стране, морфолошки, ваља запазити изразито „дволинијски" канон овог писма, по свему типолошки сличан епиграфској дволинеарности: у писању ρ, ъ, ц.

Знатно млађе од овог писма, а на први поглед и доста атипично за српску ћирилицу, јавља се писмо главног писара *Мирослављевог јеванђеља*, чувенога српског илуминираног кодекса из година око 1185. Условно прозван „Варсамелеоном", тај писар употребљава перо дељано попут оних у латинским скрипторијима „угласте" беневентане па добија издужене и танке потезе, у правоугаоном модулу, без пробијања горње линије (слово ѣ). Карактеристично је за овог писара да његова ортографија није ослобођена јусова, ма колико се мора и може говорити о српској редакцији тога споменика: јусови овде имају посебан формални, тако рећи симболички значај, а јављају се и тамо где их у старословенским матицама никада није било (ѧсть, ѧдиного). С друге стране, има деназализације типа ж>ю или чак оу> ю разюмѣете, ѧмю итд. У графији јусова примећује се дублет ѧ ѩ као у Савиној књизи и Супрасаљском зборнику. Посебно би се морало говорити о узорима и пореклу илуминације овога изузетно богато украшеног кодекса: несумњива је у томе романско-византијска симбиоза – византијска иконографија у минијатури заглавне заставице, али романски елементи у иницијалима, којима се траг, преко јужноиталијанских скрипторија, губи на путевима синтеза византијске и романско-латинске уметности.

Мирослављево јеванђеље је споменик развијене писмености хумске или „зетско-хумске" школе, која се хранила

грађом што је пристизала из македонских, претежно охридских скрипторија и библиотека током ранијих времена, X–XII века. То је, по високом ступњу оформљености, а не по броју сачуваних споменика, једна јака струја у којој су трагови глагољске књижевности сасвим препознатљиви. Међутим, цело је ово подручје било у двостраном додиру са глагољицом: преко глагољских матица са Македонијом, а то значи са светоклиментовском емиграцијом из Пановије, и с друге стране са западним глагољским центрима, хрватским и приморским, која су, у ствари, изданак оне струје која је осамдесетих и деведесетих година IX века директно из Паноније стигла до Далмације. Може се, дакле, говорити о „глагољско-ћирилској заједници" (П. Ђ. Ђорђић, *Историја српске ћирилице*, Београд 1971, 69–70).

Трагови ове заједнице, бар када је реч о палеографској слици писма, наћи ће се и знатно касније у српским рашким рукописима све до XIV века, али су нарочито видљиви у босанским рукописима XIII–XV века. Ове рукописе одликује архаичност, како у ортографији – која се добрим делом наслања на „зетско-хумску" правописну школу, мада са неким важним специфичностима, тако и у морфологији писма, са којом се јављају двојаке асоцијације: са епиграфском ћирилицом, и са глагољицом на њеном прелазу из „обле" (македонске) у „угласту" (хрватску). Примери Дивошевог јеванђеља с почетка XIV века (сада на Цетињу) и Копитаревог босанског јеванђеља из друге половине XIV в. (Љубљана), нарочито су поучни. Сам дуктус ових писара је епиграфски монументалан, могло би се рећи – клесарски; дебели потези „дубе на глави", клинасто, обле су линије широке (є), оштре су сасвим шиљате (ѧ), а писмо је у целини не само вертикално оријентисано него је у квадратно-угластом или квадратно-заобљеном модулу, који нарочито асоцира на глагољицу XIII века.

Са глагољицом везује зетско-хумске и босанске споменике српске редакције и једно посебно слово: графем *ђерв* (ꙉ). Постоји мишљење да „историја српске ћирилице почиње у XII веку, у тренутку када се у њој појавило слово названо *ђерв*" (Ђорђић 64). Мишљење, које би се морало подвргнути критици с обзиром на многобројне историјске модификације ове појаве, али је у сваком случају појава *ђерва* у српској ћирилици XII века (тј. у најстаријим сачуваним српским рукописима) карактеристична због потребе да се један српски фонем изрази посебним графемом, а онда због тога што је та потреба задовољена преузимањем једнога глагољског слова. То и јесте израз ћирилско-глагољске заједнице. Уосталом, тиме се враћамо и на саме почетке писмености и у Срба, где стари кодекси, споменици старословенског канона, као *Маријинско јеванђеље* (X–XI век), а потом и *Гршковићеви* и *Михановићеви одломци* (XII век), неким својим србизмима у старословенском тексту или нарочито српским ћирилским додацима и заменама из XIV века (Мар.) довољно јасно сведоче да су се глагољске књиге на српском подручју читале и да се глагољско писмо са не мање разлога од ћирилице може сматрати првим словенским писмом у Срба. Највероватније да је реч о својеврсној упоредности писма, о „заједници", која је и на другој страни, и на тако класичним западно-глагољским теренима као што је Далмација, знала уз глагољицу и за ћирилску праксу (Пољичка област у средњој Далмацији).

II

Нова епоха настаје у српским земљама крајем XII века, када се упоредо са хумском калиграфијом уставног писма и са епиграфским хибридом рустичне морфологије и старијих македонских праузора, јавља једна нова калиграфија, у којој су видљиви двоструки утицаји: с једне стране византијски, а с друге – руски. Јединствен, али у том погледу и веома изразит пример је *Београдски паримејник*, велики украшени кодекс из првих деценија (можда и самог почетка) XIII века (Београд, НБС). Писмо овога рукописа у пуној мери одговара његовоме општем свечаном, дворском карактеру, у складу са волуменом књиге, са ликом страна (просторни однос текст–

– маргина), а нарочито са илуминацијом. За разлику од *Мирослављевог јеванђеља, Паримејник* развија истанчани цртеж византијских минијатура, у стилизацији људске фигуре, кентаура и главе Христа Емануила, али се на византијске узоре („из оног књижног слоја који је стваран ван радионица раскошних рукописа", како пише В. Ј. Ђурић у *Историји српског народа*, I, Београд 1981, 426) наслања и добар део осталог репертоара иницијала, поготову оних „плетених"; с друге стране, у *Паримејнику* је равноправно заступљен тератолошки орнамент, који ће уопште бити карактеристичан за јужнословенску рукописну књигу тринаестог века. Општи изглед писма је у правом смислу речи монументалан; крупна слова, писана можда кичицом (кистом), имају своју строгу архитектонику, обележену волуминозним, стабилним стубовима; петље и пречке или спојнице изведене су, напротив, веома танким потезом. Горња линија се не пробија (ѣ је, на пример, цело у реду), али под доњу линију иду не само репови (ꙁ,х,р него и ножице ц,д), што значи да су и водоравне линије постамената извучене по доњој линији, основи реда. Неки ликови су, напротив, веома „архаични", као ѵ у варијанти плитке чаше; ж је петопотезно и асиметрично, јер се примарно исписаном стубу сви остали потези додају са одговарајуће стране сваки за себе. У свему томе има аналогија са калиграфијом једнога *Остромировог јеванђеља* (1056), мада још више са грчким унцијалним рукописима X века.

Неке особине руске графије XI–XII века више су дошле до изражаја у низу српских рукописа који почиње *Вукановим јеванђељем* из 1197–1199, али пре тога још и секцијом дијака Глигорија, другог писара у *Мирослављевом јеванђељу* (око 1185). Та је секција обележена, пре свега, новом ортографијом, коју наука зове „рашком". Рашка ортографија огледа се у доследној деназализацији, у писању прејотованих слова ѥ ꙗ, на почетку речи и после самогласника, а после меких сугласника систематски тек негде од средине XIII века. На првобитној етапи, којој припада и *Паримејник*, има још увек ѣ као *ја* на почетку речи, после самогласника и палаталних сугласника, али се то према средини XIII века замењује у

корист строге „рашке" норме о прејотацији. Занимљиво је, међутим, да већ крајем XII века има доследне замене *јата* где год он значи *ја* прејотованим вокалом, а то је случај са Глигоријем. У морфологији писма примећује се, с друге стране, спуштање петље у слову а до доње линије, скраћивање средњег потеза *омеге* и, нарочито, подизање *јата* - тада још увек „стидљиво" али са јасно израженом тенденцијом: пречка је без двоумљења повучена по горњој линији тако да се и стабло веома мало али ипак подиже изнад ње. Све су то одлике руских рукописа, са којима је српска писменост дошла у тесан додир преко Хиландара у Светој Гори од краја XII века, па и раније у општењу српских светогораца са руским монасима Старог Пантелејмона, који је одиграо тако важну улогу и нимало случајно на духовном путу првога српског архиепископа, Светог Саве. Исправно је примећено да се руско-српски додир мора сматрати пресветосавским (те да ни Растковог одласка у Свету Гору, а ни подизања Хиландара, не би било без општења Срба са светогорским Русима у току XII века); према томе, и настанак рашке ортографије, такође, има се сматрати пресветосавским и светогорским, те и Глигоријев рад у Хуму може да буде објашњен само већ формираним системом правописа и ликом писма, у чијем настанку руски узори имају значајну улогу. Занимљиво је да рашка ортографија одустаје од *ђерва*, те га систематски замењује са г, к, према етимологији.

Први кодекс исписан скоро у целости рашком ортографијом и у новој морфологији, *Вуканово јеванђеље* (Лењинград ГПБ), писано је у самом граду Расу најпре за великог жупана Стефана (потом првога српског краља и средњег сина Стефана Немање), да у току писања, због промена у сукобу око престола, буде посвећено, по тексту на радираном месту „летописа књиге", старијем Стефановом брату Вукану у годинама 1197–1199. Главни писар овог рукописа, Симеон, уз друге (чији се број у анализама палеографа креће од три до осам, где је убројан и „старац" који по општем изгледу писма личи на школу Добромировог јеванђеља), пише са пуном и спуштеном петљом а, делимично подигнутим *јатом*, ниском

омегом разведених бокова, петопотезним ж, спуштеним ножицама и реповима (ρ, д, ц итд). Орнаментика овог рукописа је или тератолошка или просто биљна. Слово v је као чаша. Није неважна околност да се у генеалогији текста Вук., према испитивањима Л. П. Жуковске, налази руско *Мстиславл>ево јеванђеље* (XII век).

Из овог времена потиче и *Карејски типик*, пергаментни свитак писан 1199. године, снабдевен потписом и воштаним печатом Светог Саве, који је овај документ написао – како тамо стоји, својеручно („писах и потписах својеју рукоју") као устав за своју светогорску келију у Кареји, „испосницу" или „посницу" („пирг", „типикарницу") Св. Саве Освећеног. Мада у погледу оригиналности овог документа постоје неке резерве (ни тада се, додуше, свитак не датира касније од прве половине XIII века), нама се чини да ће бити у праву они који су сматрали па и данас сматрају да је свитак писан управо 1199. године. Ствар је у томе, што се ортографија *Карејског типика* одликује веома уређеним рашким правописом без колебања, истина старије етапе; уз то, писмо овога свитка је калиграфски сређено и уједначено, са облицима који доминирају средином XIII века – палеографи су склони да из разлога опрезности рукопис тада датирају каснијим временом. (Не знам, по чему би већи грех био сматрати један рукопис старијим него млађим од стварног времена његова настанка? Није ли то остатак једнога „антикварног" погледа на културно наслеђе: што старије – то вредније и скупље, а отуда и страх од претеривања и „прецењивања" старином и у име тога – обрнута реакција.) Ипак, подробнија испитивања открила су довољно упоредног материјала за традиционално датирање *Карејског типика*, што значи да у њему историја српске ћирилице добија важан споменик ране рашко-светогорске калиграфије. (Биљана Јовановић-Стипчевић љубазно ми је саопштила да припрема рад у коме је писару *Карејског типика* атрибуирала, са врло много разлога, *Ватиканско српско четворојеванђеље* бр. 4. За ово се, пак, у новије време зна да се вероватно већ 1233. нашло на двору босанског бана Матеја Нинослава, где се на њему у формули „екслибриса"

потписује банов дијак Десоје; то, опет, значи да је Ватик. 4 послато у Босну као дар из Свете Горе, вероватно баш из Кареје или Хиландара, а из тога, даље, произлази да је оно могло настати и у времену пре тридесетих година XIII века – што га приближава настанку *Карејског типика* и убраја у најстарије представнике рашко-светогорске школе.)

Има јасних потврда високе калиграфије у Србији са самог почетка XIII века, у епиграфском материјалу. То су, пре свега, два натписа у Студеници: један из 1208–1209, у прстену тамбура главнога храма Богородичиног, изведен у високој епиграфској калиграфији. Ћирилско писмо овог натписа резултат је једне већ однеговане традиције, а са своје стране могло је и морало да буде прототип за калиграфско писмо потоњих деценија. (Уосталом, морфологију овог писма следи и један други, стотину година касније писани натпис у Богородици Љевишкој у Призрену, ктиторски натпис краља Милутина и епископа призренског Саве из 1307.) Други студенички натпис је епитаф „првога игумана" Дионисија, на јужном зиду главне цркве, који се посредно може датирати крајем прве деценије XIII века: ма колико волуминозна, слова тог натписа су „млађа" утолико што одговарају развијеном ступњу рашке графије (крупна, спуштена петља а, подница д по доњој линији, делимично подигнуто *јат*), мада у ортографији натписа још чува ѣ – као *ја* после вокала. Типолошки је на истом ступњу и трећи студенички натпис, одмах поред претходног уклесани епитаф другога „првог игумена" Студенице, Игнатија, који делује архаичније утолико што су подница и репови у реду, мада код слова ѣ има колебања.

Првој четвртини XIII века припада још неколико српских пергаментних кодекса, који су датирани посредним путем, палеографском и филолошком анализом. Међу њима је *Хиландарско четворојеванђеље* бр. 22 („Рашко хиландарско четворојеванђеље"), један од најлепших српских рукописа тога раздобља. Пун склад између богате и позлаћене иницијалне орнаментике и заставица (у црвеној, плавој, жутој и зеленој боји) и веома негованог писма рашко-светогорског

устава у овом рукопису говори о школи високог ступња. Утврђено је да је Мирослављево јеванђеље служило илуминатору Хил. 22 као узор у ономе делу свог репертоара који је мање сложен (С. Радојчић). У писму, опет, долазе до изражаја у нешто јачој, дакле развијенијој мери, тенденције подизања *јаша*, редуковања средњег потеза у *омеги*; писмо је вертикално, више квадратно, са умереним разликовањем дебелог и танког потеза. У ортографији, по свему рашкој (старијој) има русизма (ѧ као *ја*: молѧхоу).

Из истог времена могао би да буде и Теодор Студит, најстарији српски рукопис на бомбицини (Хил. 387), мада се у датирању овог рукописа још увек колебамо између прве и друге четвртине XIII века. Има у њему доста морфолошких архаизама, мада га спуштена петља а, ниска *омега* и спуштени репови и ножице сигурно стављају у низ рашко-светогорских рукописа. Размакнута *омега* са нижом средином, или „раскречено" ж у његовога првог писара, или сразмерно дубља чаша у ѵ, „очно" широко о као варијанта *омеге* у истој функцији, с друге стране, представљају старије елементе у морфологији овог писма. Поготову се једна секција у овом рукопису (л. 244) одликује и неким сасвим старим облицима (а с петљом која не допире до доње линије, мада је претежно обла) но овде и недовољно спроведена рашка ортографија: без прејотације *је* – на почетку речи и после вокала, са ѣ (после вокала као *ја*). Зооморфни и само ретко тератолошки иницијали сврставају овај рукопис у ширу породицу јужнословенске тератологије тринаестог века, којој припада сва рукописна продукција писарских центара Бугарске, Свете Горе, Македоније и Србије тога времена. За уже датирање, према томе, тератолошка орнаментика не пружа никакве податке; сасвим уопштено, могло би се на основу тога рећи тек толико да је књига писана негде у тринаестом веку.

Почетку XIII века припада, по мишљењу В. Мошина, Амфилохијев одломак октоиха (Лењинград ГПБ), а можда је чак нешто старији Амфилохијев одломак службе св. Димитрију Солунском (и тај у ГПБ), овде има архаичних

облика слова а, в, мада и знатно млађих облика (једнострано ѵ!). Поузданије је датиран почетком XIII в. пергаментни кодекс *Хиландарског типика* (у Хиландару), мада овај рукопис вероватно није Савин оригинал него најстарији или један од најстаријих његових преписа. Ортографски у помало неодређеној и недоследној рашкој школи, са русизмима и дијалектизмима, палеографски је Хиландарски типик без сумње у почецима рашко-светогорског устава. Утицај руске графије, квадратни модул, вертикална оријентација слова – све је то видљиво у овом споменику. Без обзира на разлике, карактеристична је блискост Хиландарског типика са Теодором Студитом у писању слова ȝ са репом који се савија и извлачи танким потезом доста у лево, подвлачећи се под претходна слова. Такво се ȝ одржава кроз прве деценије XIII века, што се види у *Братковом минеју* из времена краља Владислава (1234–1243), који се поново налази у Народној библиотеци Србије. (Други део овог рукописа је из XIV века, око 1330.) Пример овога последњег рукописа показује да се у некој синтези писма *Карејског типика* и *Хиландарског типика* формирала школа коју одликује одмерен, уредан устав без посебне калиграфије, са видним руским утицајима, подизањем *јаша* и спуштањем репова и ножица, као и редуцирањем *омеге*.

Први српски непосредно датирани рукописи потичу тек из друге половине XIII века. То су: *Иловичка крмчија* (1262), *Хиландарски Шестоднев* (1263) и *Теодоров апостол* (1277). Први рукопис је посебно важан због тога што су у њему распознатљиве две руке које раздваја не само дуктус него и ортографија па чак у извесном смислу и језик. Потписани писар Богдан, који 1262. пише у Иловици (Свети Арханђел на Превлаци у Боки которској) за зетског епископа Неофита, написао је већи део кодекса – али у наставку првих педесетак листова које пише други писар, по свој прилици Новгорођанин. (Луција Цернић је препознала у једном новгородском рукопису XIII века тога првог писара *Иловичке крмчије*. Тиме су потврђене филолошке анализе нашег споменика, које су откриле црте руске новгородске орто-

графије у тексту, писаном, иначе, српском редакцијом. Но, тиме је отворено и питање, откуда и како новгородски писар пише у Србији српском редакцијом? О овој атрибуцији Л. Церниħ у *Археографским прилозима* 3, 49 и д.). У сваком случају, писмо првог писара је архаичније, са крупнијим словима, док је Богданово писмо веħ сасвим формирана уставна калиграфија, типична за XIII век; у неким појединостима (ж, ꙃ) она антиципира XIV век. Рашка ортографија *Иловичке крмчије* веħ је до краја нормирана, са прејотацијом и после палаталних сугласника.

Хиландарски Шестоднев – чувени препис књижевног дела Јована Егзарха – писао је Теодор Граматик 1263. у келији Преображења на Спасовој Води изнад Хиландара, по поруџбини Доментијана, познатог српског хагиографа, са калиграфски писаним словима умерено косе оријентације; поред богатог украса делује и лепотом слова. Својом насловном, главном заставицом, *Хиландарски Шестоднев* „тесно је повезан с македонским, бугарским и руским рукописима између тридесетих година и краја XIII века" (С. Радојчиħ у *Хиландарском зборнику* 2, 69–91; упор. В. Ј. Ђуриħ у *Историји српског народа* I, 429). Исто се може реħи и за писмо Теодора Граматика, у коме има и јужнословенских и старих руских елемената. Веома сређено делује и тзв. *Теодоров апостол* из 1277, који поготову може да служи као тачка за оријентацију недатираних рукописа средине или краја XIII века. Тако ħе се, између рукописа прве половине XIII века и ових датираних из друге половине истог столеħа лакше одредити време настанка *Хиландарског паримејника* бр. 313, који је писан вероватније негде при крају прве половине XIII в., или *Теодуловог октоиха* (Хил. 158) и *Четворојеванђеља дијака Бунила*, са чувеним *Прогласом светог Јеванђеља* Константина Философа (Хил. 23). Оба хиландарска рукописа могу се датирати, шире, треħом четвртином XIII века: први – ближе средини, други – ближе осамдесетим годинама.

Но свакако врхунац српске калиграфије рашко-светогорског раздобља представља *Хиландарско изборно јеванђеље*

бр. 8, како са своје илуминације, по којој се оно „уврстило међу најраскошније српске рукописе XIII века", тако и са свога монументалног, стабилног и калиграфски стилизованог писма, чији се сви морфолошки елементи могу препознати, развојно, у претходним споменицима.

Ипак, на рукописима што смо их сада поменули треба уочити две струје у пракси српскога ħирилског писма: док се у свечаном калиграфском уставу Хил. 8 веħ осеħа стагнација, у којој се некако губи могуħност хронолошке оријентације, дотле се у *Теодуловом октоиху* добио пример „обичног" устава, такореħи српскога „општег писма", довољно отвореног према разним новим утицајима, пре свега према обновљеноме утицају грчког алфабета (неки су изрази чак дословно написани грчким курзивом – ἀνατολικά) и нарочито утицају брзописа. Уз *Хиландарски паримејник* из претходне половине XIII века, *Теодулов октоих* из друге половине тога столеħа упозорава српску ħирилску палеографију да се мора почети са озбиљнијим истраживањима улоге коју у преображавању и типолошким променама ħирилског писма има управо то наше „опште писмо".

III

Владавина краља Милутина (1282–1321) обележена је општим културним успоном средњовековне Србије. Из тог времена потичу и рукописи, међу овима доста датираних, који показују веħ сасвим устаљене облике писма, наговештене у споменицима претходних деценија. Још увек претежно пергаментни кодекси, „Милутинови" рукописи имају једну гаму по којој се доста лако препознају: то је по правилу добро обрађен, жут пергамент, са текстом писаним црним мастилом које прелази у мрко, са карактеристичним јарко црвеним ситним и крупним иницијалима без велике појединачне орнаменталне вредности али са складним утиском целине, са китњастијом лигатуром наслова у којој ħе се, осим црвене, јавити и друге живе боје (жута, чак и плава).

Знак препознавања је, нарочито, мали троугласти украс уз доњи, а понекада и горњи крај стабла иницијалних слова чак и када су слова сасвим мала. Истина, овај се украс јавља и пре Милутинове епохе, па и ван подручја српске писмености – у бугарским рукописима још од средине XIII века, а и у српским рукописима педесетих година, вероватно и раније, спорадично, али се он тек сада масовно и редовно користи. Што се тиче морфологије писма, истаћи ћу само облике који доминирају: петопотезно ж са тежњом ка редукцији горње половине слова; ꙁ са благо заобљеним превојима и вертикално спуштеним репом; к са одвојеним десним изломљеним делом; пречкица и је коначно у горњој половини слова (сигнална одн. оптичка линија је подигнута); ѣ са стаблом извученим над горњу линију, по којој га исписана пречка преполовљује; ѵ у својој ракљастој или виљушкастој варијанти постаје асиметрично, једнострано; ѡ је најпре са ниским средњим стаблом и асиметрично заобљеним боковима, чији су лучни потези карактеристично задебљани на врху, да првих деценија стане продирати и обновљена „висока" *омега*, са подигнутом средњом вертикалом до горње линије.

И у овом периоду се издвајају споменици изузетно свечане, монументалне калиграфије, из већег броја рукописа „обичног" устава. Тај низ почиње *Јеванђељем дијака Болеслава*, око 1284 (Лењинград ГПБ), донето у Русију из манастира Дечана у Старој Србији (Косово). Слова су у квадратном модулу, вертикално оријентисана, доста конзервативна у чувању дволинеарности ради монументалног утиска, по коме се ово писмо приближава епиграфици натписа у зидном сликарству српских цркава XIII и XIV века. Њему се приближава и тзв. *Карејско* или *Милутиново јеванђеље* из 1316 (Хил. 1), писано највероватније у самом Хиландару или Кареји као дар краља Милутина Карејској испосници Св. Саве: свечано писмо, које се, само у ситнијим димензијама, користило и за писање записа писара Георгија (дијака Радослава) о овом дару. У међувремену, 1305, писана је Рашка крмчија епископа Григорија (Москва ГБЛ), где су унутрашње површине слова и петље, јарко црвених контура,

испуњене углавном жутом бојом као у *Карејском јеванђељу* из 1316; рукопис је настао у Расу, седишту епископије, као препис са „архиепископских књига" из 1252. Хиландар чува и један *Апостол* што га је јеромонах Гервасије у самом Хиландару писао између 1312. и 1316; он се од лика наведених рукописа разликује по дуктусу, слова су са наглашеним заобљавањем, што се нарочито види у лучном репу ꙁ или широком ѻ, а ту је и „регенерисана" *омега*. Тај се рукопис свакако налази у низу неких других хиландарских кодекса, као што је изузетно свечано *Четворојеванђеље* бр. 12, *Паренесис Јефрема Сирина* бр. 384 и *Псалтир* бр. 453 писан почетком XIV в. са додатком око 1320–1330 на хартији. Ономе претходном низу припадају рукописи који нису датирани, али се у крај XIII или почетак XIV века могу сместити углавном поредећи их са датираним рукописима тога доба. То је, пре свега, *Златоструј* Хил. 386, нешто старији од другога *Златоструја* хиландарскога, бр. 382, у којем су видљивије све поменуте одлике „Милутинових" рукописа. Потом, три литургијска свитка у Хиландару: најстарији (16/IV), који се наставља ближе на школу која је у претходном периоду дала *Карејски типик* и *Ватиканско четворојеванђеље* бр. 4; затим 3/III и 16/V, између којих је разлика у ступњу калиграфије и дуктусу: први је писан обичнијим писмом, искошених слова, а други свечано, у класичној „милутиновској" калиграфији. Томе се придружује, са необично крупним и лепо писаним словима, мали *Служабник* Хил. 314, а једним обичним уставом, са „милутиновским" одликама без раскоши, писани су *Минеј за децембар* (Хил. 608), *Одломак октоиха* у Лењинграду (БАН), *Изборно јеванђеље* и *Апостол из Дубочице* (Лењинград ГПБ).

Златоструј Хил. 386 важан је и као прелазни ступањ српске калиграфије. Тератолошки орнамент се повлачи пред обнављањем људске фигуре, са асоцијацијама на глагољско Асеманово јеванђеље из XI века. То упућује да се не само ликовни узори него и матице текста овог рукописа траже у каквоме старословенском или бугарском центру, по свој

прилици у Преславу (о томе Климентина Иванова у *Зборнику историје књижевности,* САНУ, 10 из 1976). Може се поменути као карактеристично за продукцију хиландарске писарске радионице и *Четворојеванђеље са апостолом* из последње четвртине XIV века (Хил. 52).

Шта је то за палеографију „хиландарска писарска радионица”? Историја ћирилице у Срба биће унапређена тек када се у довољној мери реконструишу распоред, хронологија и карактер српских скрипторија. Та су истраживања последњих година тек у зачетку: обавља их у нас, са ентузијазмом правог истраживача, Луција Цернић. По записима се, додуше, и до сада могао утврдити известан списак места где су рукописи настали, и време када су писани, али је тек овим истраживањем обухваћен шири материјал. Захваљујући методу атрибуције на основу „рукописа”, тај материјал омогућава да се говори одређеније о укупном делу појединих писара, познатијих или безимених, о саставу једног скрипторија, о његовој сталности, о комуникацији између скрипторија, а потом о кодиколошким и палеографским особеностима писарских центара који најчешће тим путем постају и књижевни и уметнички центри. С тим су у вези филолошка истраживања језика и правописа. За сада је још тешко говорити о мрежи и карактеру српских скрипторија, али се управо са другом половином XIII и првом половином XIV века помаља неколико несумњивих центара: пре свега Хиландар са Пиргом Преображења и Карејска келија Св. Саве, а потом Рас, Пећ, Грачаница, Дечани. Са дубљим одмицањем у четрнаести век, одмах по оснивању манастира, увећава се број писарских центара – Бањска, на пример, из чијег је скрипторијума изванредан примерак *Златоуста* из 1344, послатог на поклон Хиландару (Хил. 385). Из до сада објављених радова Л. Цернић може се већ са сигурношћу говорити о томе да су српски скрипторији „запошљавали” по неколико писара и да су писари вероватно по потреби посла прелазили из једног центра у други, у доста слободном саобраћају. Но то у исто време значи да су кружиле локалне навике и традиције, да су се размењивала искуства, да су писари преносили своја знања једни на друге и тако повезивали центре и читаву територију српских земаља, утичући веома много на формирање јединствених модела у писму, али и у језику и правопису. То је један изузетно важан интегришући елеменат у културолошком па и политичком смислу, којим се на неки начин превазилазила феудална структура и раздробљеност земље. Не треба заборавити да је тога повезивања било и на терену ширем од националног па се може и мора говорити о интегрисању читавога јужнословенског Балкана у размени књига и њихових твораца. Капиталну посредничку улогу игра у томе, разуме се, Света Гора: не само у односу Византије и Словена него и Словена међу собом. Успон Хиландара у XIV веку због тога је за Србију значајан и са палеографског становишта: хиландарски светогорски модел имао је у типологији и морфологији писма, и у правопису, а најчешће и у текстолошком погледу, карактер најбољег узора.

„Милутиновска” калиграфија негује се у свим главним српским писарским радионицама од Хиландара до Рашке и током следећих деценија XIV века, после краља Милутина, пратећи успон и ширење српске државе до Царства (1346) и потом његове пропасти (1371). Управо због високог ступња украса и целокупне опреме српских кодекса овог доба говори се с правом о тзв. „раскошном стилу”, који подсећа на украс византијских књига XI–XII века. „Неовизантијски” геометријско-биљни орнамент рукописа из првих деценија XIV века био је само скромни заметак овог скупоценог украшавања књига, у којима се сад јавља и минијатура високог квалитета (портрети јеванђелиста). Пример тако раскошне илуминиране српске књиге је *Четворојеванђеље* патријарха Саве IV (1354–1375), израђено вероватно у Хиландару (бр. 13). Најлепше заставице и иницијали раскошног стила наћи ће се у *Служабнику грешног Симона* из средине XIV века (Лењинград ГПБ). Још 1337. године писано је *Романово изборно јеванђеље*, опет у Хиландару, али је тек 1359–1360. снабдевено изванредним минијатурама јеванђелиста по налогу хиландарског игумана Доротеја (Хил. 9). *Изборно јеванђеље* Николе Стањевића, великог војводе српског цара

Душана, писано средином XIV века на поклон Хиландару (Хил. 14), одликује се такође раскошним византијским заставицама, где су сигнатуре јеванђеља исписане по узору на калиграфију царских византијских јеванђеља. Облици писма, међутим, не показују у овом низу рукописа толико еволуцију колико полицентричну и индивидуалну разноликост, тако да се може говорити, на пример, о хиландарској или о карејској школи, а у оквиру тих школа препознају се руке великих писара – Романа, на пример, или Теодула из тридесетих и четрдесетих година XIV века, Теоктиста, Дамјана, Јова, Дионисија, Јосифа, Марка, а можда и проигумена Тимотеја – из друге половине, заправо из педесетих и шездесетих година тога века. У самом Хиландару и ван Свете Горе налазе се данас многобројни њихови рукописи, објединени истим естетским односом према обликовању и украшавању текста али са доста уочљивих индивидуалних разлика. Дамјан се, на пример, разликује искошеним дуктусом и извесном „архаизацијом", са мање калиграфије, а више „општег" у обликовању писма. Дионисије, из 1356, пише уставним писмом са крупним и облим варијантама вертикално оријентисаног писма, посебно слова ѻ, ѩ, ѡ, ꙁ, є. Јов, опет, пише крупним квадратним писмом, итд.

Са становишта морфологије, у писму овог доба доминира високо *јат*, али са пречком по горњој линији; лук у широком слову ѩ спуштен је под доњу линију; обновљена је „висока" *омега* (тј. *омега* са све три вертикалне линије без редукције средње); једнострано ч. Тачан однос појединих елемената у графичкој структури словног знака, међутим, зависи сада од индивидуалног потеза још више него од школе, па се ту било каква уопштавања мени не чине умесна. Важан је моменат постепено напуштање пергамента и освајање хартије, која, са своје стране, условљава и развој облика.

Карактеристичан је за XIV век, почев од времена Милутинове владавине, веома kићен, лигатурни стил и морфологија ћирилских натписа, нарочито ктиторских, али и надгробних натписа. Натпис краља Милутина на Краљевој цркви у Студеници из 1314. у том погледу је веома важан, јер

представља у правом смислу речи образац развијене и раскошне српске монументалне лигатуре. Обележава га мноштво украсних појединости: о прецртано са две паралелне косе линије; водоравни продужеци који полазе од врха стабла, нпр. у слову л, заломљени на свом крају, а нарочито многобројне цртице којима су линије неких слова прецртане. Исти стил и тип лигатуре повезује овај натпис са киноварним или бојадисаним насловима у књигама Милутинова времена, а облици слова у иконографским сигнатурама зидног сликарства, поготову, у свему понављају књишке облике. Отуда се може говорити у XIV веку о извесном јединству натписног и књишког писма у типу монументалног, калиграфског устава, без обзира да ли је он писан, сликан или клесан. Тиме су обухваћени не само владарски или архиепископски натписи него, врло често, и натписи властеоских споменика, сакралних или гробних – свеједно. Тако ће се у низу који Гордана Томовић објављује у свом каталогу после Милутиновог натписа из Студенице наћи одмах ктиторски натпис казнаца Драгослава у Мушутишту код Призрена, из 1315 (бр. 25); ктиторски натпис краља Стефана Дечанског из манастира Бање код Прибоја на Лиму, из 1329 (бр. 29), једноставан али монументално калиграфски натпис монахиње Марте, мајке епископа Николе Трећег, око 1330 (бр. 30), натпис протомајстора фра Вите Которанина из Дечана, 1335 (бр. 33), ктиторски натпис великог војводе Јована Оливера у Леснову, 1341 (бр. 37), надгробни натпис Марије Палеолог, 1355 (бр. 45), па веома складан у својој лигатури ктиторско-надгробни натпис игумана Јоаникија у Лешку код Тетова из времена цара Душана (1346–1355, бр. 47) и даље. Слова су уписана у правоугаони модул, вертикално постављен, са пропорцијом 2:1 или чак 2,5:1; клесана су финим радом понекад у танкој линији. Прототип Милутиновом натпису у Студеници мора се видети у *Морачком натпису*, ктиторском натпису Стефана, сина кнеза Вукана, у манастиру Морачи из 1252: исти продужеци са заламањем и иста стилизација малених троугластих украса који ће бити својствени читавој „Милутиновој

епохи", али за које смо рекли да се срећу и раније: у *Стонској повељи* из 1253, као и у овом натпису из 1252 (бр. 20).

Разуме се, поред овога низа калиграфских натписа XIV века тече и други низ, мање или више рустичног и примитивног епиграфског материјала, који због наших „еволуционистичких" представа, о којима је било речи на почетку овога курса, изгледа архаично. Овом приликом би ваљало учинити напомену: натписно писмо пружа веома несигурне елементе за датирање. Само се целом једном епохом могу датирати недатирани натписи – калиграфија монументалног писма у лигатури указује, на пример, на раздобље од средине XIII до XV века; никакви ужи оквири у сфери морфологије натписног писма не постоје.

Датирању ће више помоћи правопис и језик. Правописно и језички, српски рукописи прве половине XIV века негују традицију нормиране или „уређене" рашке ортографије, у којој се прејотација (*je, ja*) јавља не само после самогласника или на почетку речи него и после сугласника. Поред тога, ту је нарочито карактеристично удвајање танког (јединог српског) полугласника у завршетку ген. мн.: губљење посебне (старе) именске промене у – основа (сынь, сынѵа, а не сыноѵ); у сложеној придевској промени завршетак дат. једн. м. с. - омоѵ ум. стсл. оѵкмоѵ (односно - оѵоѵмоѵ - оѵмоѵ); у конјугацији, 3. дуала наставак -та ум. -тѣ (видѣства оѵи мои); код атематских глагола у 1. през. наставак -мы ум. -ъ; потпун нестанак супина, само инфинитив; нестанак асигматског аориста; кондиционал быхь ум. бимь; и најзад, много лексичких иновација. (О развоју српске редакције и овим обележјима рашке ортографије вид. П. Ђорђић у *Енциклопедији Југославије* 4, 511–514.) Неки се рукописи овог раздобља одликују и нарочитим додацима и правописним иновацијама, као нпр. обележавањем ген. мн. са дуплом варијом у положеном спиритусу изнад првога од два полугласника (удвојеног полугласника) у хиландарским рукописима тридесетих година XIV века.

IV

На морфологију и тип ћирилског писма у српским рукописима друге половине XIV века утиче много један други тип јужнословенске ћирилице, који у српским земљама има специфичан и самосталан развој. То је канцеларијски брзопис. Разуме се, и у српској ћирилици се може говорити о основном двојству писма – као књишког и пословног, а то до средине XIV века значи као устава и брзописа. Међутим, захваљујући особеном распореду и положају српских владарских канцеларија, повезаних у својој дипломатичкој пракси са Дубровником као местом додира словенског и романског (латинског) елемента, развио се код Срба нарочити тип пословног писма, канцеларијски брзопис, са више етапа у свом развоју, па и са више упоредних токова. (Терминолошка питања у вези са овим нису ни данас до краја разјашњена. Најпотпуније и најбоље о њима расправља В. Мошин у *Слову,* 15–16, 150–182.)

У генези српског канцеларијског брзописа треба обратити пажњу најпре на потписе Стефана Немање и његова брата, хумскога кнеза Мирослава: један на латински писаном уговору о миру са Дубровником из 1186, и други, само Мирослављев, на латински писаној повељи Дубровнику из 1190 („крст кнеза Мирослава"). У оба случаја само је крст Немањин односно Мирослављев, а потписи су заправо потписи дијака (писара). Овај други, из 1190, писан је књишким писмом, без елемената брзописа. Први је, међутим, веома карактеристичан за ембрионални стадијум српског канцеларијског брзописа, који се налази на средини између рустично епиграфске и књишке ћирилице. Ред се не држи; слова нису уједначена; нарушена је дволинеарност епиграфског писма, на обе стране – на горе и на доле; за канцеларијски брзопис битно слово д са стаблом продуженим у оба смера (преко горње и доње линије реда) и на тој етапи понекад лучног потеза; врло карактеристичан потез – водоравна црта у лево на врху слова (л, и, Ђ, є, п, о, д, в). (Препис овога латинског документа са ћирилским потписима, из

истог времена – 1186 – из руке је некога другог писара, али и он са карактеристичним продужетком.)

Далеко више материјала пружа Немањина ктиторска повеља манастиру Хиландару, коју према новијим истраживањима (Ф. Баришић) треба тачније датирати 1198, а не 1199. годином. Повељу је, заједно с потписом („крст Симонов (sic!) и подписаније") писао исти Немањин писар који је потписао и латински документ из 1186. Има ту доста епиграфскога и архаичног књишког, али некалиграфског, „општег" устава, уз јасан продор брзописних потеза. Важну улогу у развоју српског канцеларијског брзописа има рад дубровачког нотара романског порекла, Паскала, који је оставио за собом осам докумената (аката) у размаку од 1234. до 1254. године. Продужено а пише доследно, а наслућују се и други, за овај брзопис карактеристични облици. Истакнуто је, уопште, да је развојни процес српског дипломатског брзописа почео словом **а**, а да је у току развоја за њега постао карактеристичан следећи низ (по азбучном реду): **а, в, г, д, ꙃ, и, к, м, т**. Дипломатичка преписка српске канцеларије са Дубровником и даље ће имати велики значај у развоју српског канцеларијског брзописа. Промене ће се осетити већ у актима краља Владислава (1234–1243): повељи Дубровнику 1234/35. и протестном писму Дубровнику из 1238–1240. У овом другом акту слово **в** губи усек између горње и доње петље те постаје четвороугао и као „квадратно **в**" наставља да живи у српском брзопису све до XVII века. Слово **к** и **т** су тада у процесу преображавања: **к** губи десни усек те се своди на два паралелна потеза, **т** има више варијаната – једноногу, двоногу, троногу. Тако и у актима канцеларије краља Драгутина (1276–1282). Корак даље учињен је у актима и повељама Милутинове канцеларије: писму Милутиновом жупану Твртку око 1282. и повељи Дубровнику од 1289. Нове су промене видљиве на словима **д** (леви коси потез продужен у оба простора, остатак придодат као мали троугао), **ꙃ** (од горњег водоравног потеза остатак чини реп, лучно повучен дубоко испод основе реда у лево, а понекад цело слово представља само један лучни потез, отворен у лево), **г** (као **ꙃ**, само је лук отворен у десно); **м** које се у случају другог документа претвара у дубоки усек у доњи простор.

Свој пуни израз добијају ове промене у повељи-уговору краља Милутина с Дубровником, издатом у двору на Врхлабу 1302. То је, по речима Г. Чремошника, „дефинитиван облик ћирилске минускуле који ће кроз идућа стољећа владати у свјетовним круговима" (*Слово*, 13, 126). Врхлапска повеља показује све нове облике писма у дефинитивном стадију. Занимљива је трансформација брзописног **м**, коме се сада други попречни потез повлачи дубоко у доњи простор, те се раније већ формирани усек продужава линијом која се понегде завршава кратким завојем у лево. Слово **и**, поред кратке варијанте, има и облик са веома издуженим стаблима. Занимљиво је да ће се та варијанта развити више у тзв. књишком брзопису XV века него у актима и повељама. У повељи краља Милутина Жаретићима из 1319 (?), писмо које је управо у својим „минускулним" продужецима имало косу оријентацију постаје сада усправно, задржавајући косе потезе без обзира на утисак асиметричности који се тиме ствара. Зато се може говорити, по неким ауторима, о варијантама „косог паралелног" и „окомитог непаралелног" брзописа.

Важно је имати на уму да упоредо са актима, писаним оваквим брзописом, српске дворске канцеларије издају и документа писана стандардним књишким уставом, са свим одликама свога времена. То су повеље издаване цркви односно манастирске даровнице. Истина, има „конзервативних" писара који и световна документа пишу уставом. Класичан је пример у повељи краља Радослава Дубровнику из 1234, која је писана уставом без икаквих елемената брзописа; морфологија овог документа, штавише, блиска је морфологији писма *Карејског типика*, мада са очигледно млађим елементима (спуштање лука у **м** испод доње линије, итд); потпис је на овој повељи грчки. Међутим, та је конзервативност превладана већ у канцеларији краља Владислава, да потом типологија писма у српским документима буде строго диференцирана према карактеру, заправо према адресату документа.

Може се навести за пример, пре свега, повеља Стефана Немањића (тада још великог жупана, а касније првовенчаног краља Србије) манастиру Хиландару из 1200. године, веома слична *Карејском типику*. Потом, Урошева повеља Богородичиној цркви у Стону, око 1253, са доста наговештаја „милутиновске" декорације писма. Ситних слова, али са свима карактеристичним облицима је повеља краља Милутина Ратачком манастиру, око 1307, где ваља уочити још и лигатуру потписа, сличну лигатури Милутинова ктиторског натписа на Краљевој цркви у Студеници.

V

Поставља се питање односа између књишкога устава и канцеларијског брзописа: да ли су то две потпуно независне праксе, два самостална тока, или између њих долази до неког додира, укрштања и међусобног утицаја. Какво је, према томе, место канцеларијског брзописа у историји српске ћирилице: да ли се тај тип писма може сматрати као продуктиван у палеографском смислу, или је бесплодан и без дејства на општу праксу писања.

Већ средином XIV века долази у српском књишком писму до важних морфолошких промена. Насупрот ранијој стабилности словних облика и начелу „јединствене опције", битним обележјима устава као типа писма, сада се почиње примећивати извесна полиморфност и варијабилност писма. Нарочито је карактеристична полиморфија слова т, када у истом рукопису писар пише једноного, двоного и троного па чак и надметнуто високо т. Таква варијабилност облика праћена је и променом дуктуса: писмо је „лакше", као да је брже, свакако слободније, опредељујући се у оквиру једнога проширеног репертоара ћирилске графије. Проширеног у том смислу, што се сада поново у Срба јављају грчка слова, с једне стране, а потом и различити облици истога ћирилског слова, и најзад, различита слова за исти глас са тежњом да се диференцирана употреба тих слова строго нормира. Крајем

века се ова ситуација потпуно утврђује па развој кроз XV век тече новим каналима и правцима, тако да се општи лик ћирилског писма у српским рукописима XV века већ сасвим јасно разликује од оног у XIV веку, а поготову од уставног писма ранијих периода. Писмо XV века одликује се „великим бројем позајмица из грчког курзива" (В. Мошин): једнопотезно а (као *алфа*), овално в (као *вита*), велико ʒ као крупна „тројка" – уз нешто старије „змијолико" ʒ, курзивно є – све то свагда као варијанта опције уз основни, стандардни облик претходног столећа. Сасвим се губе неки стари облици: нема петопотезног ж – пише се поново тропотезно ж, али без оне архаичне крутости; пречкица у и почиње се искошавати – нема више оне строго водоравне пречке у овом слову уставног писма; м има коса, размакнута стабла са различитом оријентацијом; о као „капљица", суженог врха и облог дна; троного т, осим у неким рукописима особите калиграфије, где ће се још наћи једнонога, стара варијанта; све чешће надметање високог слова т на крају, и не само на крају реда. Нарочито треба запазити широку *омегу* са ниском, равном средином („друга" редукција); једнострано ч продубљује лучни потез и добија коначно лик арапске „четворке". Обновљено *дебело јер* (ъ), по измењеном правопису, пише се са левом квачицом (кукицом) извученом до доње линије; ц добија степенасту ножицу; ножице д оријентишу се ка замишљеној геометријској оси слова (феномен „свођења" или „укрштања" ножица). Оријентација је све чешће искошена. Промене су, у целини, такве да се у словенској палеографији одавно говори о новом типу ћирилског писма – полууставу, насупрот уставу претходних раздобља.

Питање је, како и зашто долази до тога и какав је карактер, каква тежина ових промена. Уз то, да ли у овој трансформацији писма, била она типолошка или не, игра неку улогу канцеларијски брзопис.

По нашем мишљењу, ова промена, наговештена у споменицима бугарских скрипторија још четрдесетих година XIV века, пренета у руске земље са Балкана нешто касније – крајем XIV и почетком XV века, довољно је широка, обух-

ватна и карактеристична те се може и мора посматрати као промена типа. Ми усвајамо схватање да се ради о појави полуустава као новога, млађег и у неким структуралним колико и морфолошким елементима битно друкчијег типа ћирилског писма. Постоје, међутим, стварне тешкоће у дефинисању овог типа, јер типолошке одлике полуустава нису још у довољној мери издвојене. Без обзира на скепсу извесних палеографа (П. Ђорђић), умесни су даљи истраживачки и теоријски напори да се дође до конститутивних обележја полуустава као посебног типа књишког писма. Таквих обележја има већ и због тога што се простим палеографским прегледом једног рукописа може тај тип препознати и рукопис сврстати у уставне или полууставне, а према томе одредити и основна хронологија датог писма. То поготову важи за прелазни период и за оне случајеве када се два типа „мешају" у истом рукопису.

У трагању за погоднијом и тачнијом, иманентном дефиницијом полуустава, ваља приметити неке опште одлике текстова писаних полууставом. Пре свега, у свима овим текстовима од средине XIV века и касније присутни су, мање или више, елементи брзописа, и то као структурални и стални елементи полиморфије писма, а не случајно и спорадично. У историји српске ћирилице, то су елементи српскога канцеларијског брзописа као специфичног вида пословне ћирилице. Има и примера потпуне функционалне замене писма, када се у писању књиге јави канцеларијски брзопис „обичног" или „калиграфског" вида. У појединостима, међутим, тамо где књишко писмо чува неки свој морфолошки идентитет, реч је о продору неких облика из брзописа. Тако је трајна и доминантна употреба неких слова српског канцеларијског писма у књишком писму од друге половине XIV века, нарочито троногог **т**, измењенога тропотезног **ж** – чак и у таквим његовим брзописним варијантама као што је двопотезно **ж** са водоравном отвореном петљом (од XV века), а спорадично или у надметнутој позицији и неких других брзописних слова: обореног **в**, квадратног или, пак, овалног **в** итд. Могло би се, мада доста упрошћено, рећи да је

троного **т** сигнал полуустава. Исто тако, видан је полиморфизам слова у једном рукопису: једно слово се у истог писара, у истој књизи, јавља у две и више варијаната, такорећи у читавоме свом морфолошком репертоару. Најзад, излазећи из сфере иманентног у палеографско-морфолошком и типолошком дефинисању полуустава, мора се, ипак, напоменути да су у свим полууставним текстовима видни и елементи грчке писмености, у два смисла: у виду појединих слова из грчког курзива (**λ**, **в**, **є**), и у виду читавог система графичких знакова са правописном функцијом, преузетих из грчког правописа (акценти и спирити односно знаци интерпункције).

Мислим да је Владимир Мошин у праву када постанак полуустава тумачи еволуцијом уставног писма под утицајем пословног писма: у српској ћирилици – под утицајем српског канцеларијског брзописа. У једном тренутку упоредног развоја књишког и пословног писма долази до тешњег додира и продора брзописа у књишко писмо; плод тога процеса је полуустав. Но, питање је зашто пословно писмо утиче на књишко управо тада, код Срба средином XIV века, а не раније, за пет стотина година упоредног развоја? Неке појаве у српској ћирилској писмености, упоредне с појавом полуустава у другој половини XIV века, можда нас могу приближити историјском објашњењу овога утицаја.

Пре свега, појава полуустава упоредна је са променом материјала за писање: пергамент се потискује, осваја папир. Вероватно да су на појаву полуустава могле утицати и промене у оруђима за писање и мастилу – уколико би се показало да је таквих промена било, али то још није проучено.

Затим, полуустав се формира као нови тип ћирилског писма упоредо са променама у правопису. На јужнословенском подручју, то су промене јевтимијевске реформе у Бугарској одн. предресавске и „ресавске" измене рашког правописа у Србији, и једно и друго под оснаженим утицајем светогорских центара и обновљеним идеолошким утицајем грчко-византијске писмености. Просто – нема чистога уставног текста са доследном и разрађеном употребом грчких

акцената и спирита, и грчким словима ћирилске азбуке, нити са грчким варијантама појединих словенских графема. У српским споменицима, појава једнога таквог правописног елемента сигнал је за типолошке промене у писму.

Исто тако, продукција књига је управо средином XIV века на Балкану уопште повећана; старе књиге се преписују у својеврсној проширеној продукцији. Пишу се, преводе с грчког и преписују све нове и нове књиге. Уз то, књига је све чешће кодекс великог обима. Расте и број књига које нису литургијска литература, јавља се велики број зборника исихастичке лектире, пореклом са Свете Горе и из светогорских духовних „филијала" по Бугарској и Србији. Велика производња значи и велику брзину, потребу да се књишко писмо помогне искуствима канцеларијског брзописа.

Најзад (мада то не мора да буде и последњи фактор), атрибуцијом неких српских средњовековних повеља које су писане уставним писмом установљено је да су исти писари често писали и повеље и књиге, а то би значило да су и канцеларије могле да буду извор или погодна средина за продуктивно саживљавање канцеларијског брзописа и књишког устава, из чега се родио полуустав, најпре као „опште" књишко писмо, а потом са својом новом калиграфском варијантом.

За однос брзописа и устава, те за питање постанка полуустава у српским земљама нарочито су поучни примери писања књига чистим канцеларијским брзописом. Само два примера: једно је лесновски одломак Теодосијевог Житија Светог Саве, из 1360 (Београд УБ 6/1), а други, знатно каснији, Минеј Стефана Доместика, око 1450 (Београд МСПЦ 50). Лесновски одломак има све облике развијенога, али некалиграфскога српског канцеларијског брзописа; уз ове, ѣ има искошено стабло и пречку извучену високо изнад горње линије реда. За разлику од тога, још развијенији ступањ канцеларијског брзописа, али у калиграфској варијанти, показује се у рукопису Стефана Доместика, где се истичу а,в (оборено), в, г (када је у лигатури са о) д, ж, ꙁ (змијолико), и, т, ѣ. Писмо је искошено, дуктус веома

складан. Нарочито је карактеристична појава неких лигатура које ће се одржати кроз следећа два века – шеснаести и седамнаести: тр, го, рѣ, во... итд. Већа, редовнија лигатурност у тексту, увећавање репертоара лигатура у књишком писму XV–XVII века биће непосредна последица утицаја канцеларијског брзописа на књишко писмо.

Једна врста хибрида, брзописно-књишког, где се већ може говорити о полууставу, али са још непрерађеним, непосредним облицима канцеларијског брзописа, налази се у *Хиландарском зборнику* бр. 476, из последње четвртине XIV века. Ту је брзописно а, в, ж, т, ѣ. Писмо је ситно, вертикално, квадратно. То је пример полууставне трансформације књишког писма са непрерађеним облицима канцеларијског писма, а посебно је занимљиво што је примењено у писању једнога зборника исихастичког садржаја: у таквих је зборника, уопште, полууставно писмо скоро без изузетка овладало (нпр. Хил. 455, 456, 457, 459 – на смену са уставом, па 460, 462 – са мешањем устава и полуустава, итд.). Брзопис канцеларијског типа се, иначе, у рукописима XV века може срести као писмо записа или „летописа" књиге. На пример, у *Јеванђељу попа Николе* из жупе Лаба, 1450 (Хил. 24), где је запис са елементима канцеларијског брзописа. Основни текст писан је полууставом (са двоногим т), искошеног је дуктуса, има ниску *омегу*, лигатуре, и свагда – као и у другим рукописима свог доба заглавље у китњастом „вјазу". Полуустав овог рукописа, и читавог низа других (довољно је погледати репродукције рукописа друге половине XIV века и целога петнаестог века у Палеографском албуму нашега *Каталога ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд 1978), практикује се далеко више у уредној, мада „општој" варијанти, нпр. једнога *Амартола из 1386* (Москва ГИМ). Ту не може бити речи о интерполацији изразито брзописних облика, али је зато троного т, спуштено м, високо ѣ.

Калиграфску варијанту полуустава XV века наћи ћемо најчешће у раскошније украшеним јеванђељима „моравске" односно браничевске или смедеревске провенијенције, из области која је блиска Влашкој, где ће се већ у XV веку, а

поготову у XVI в. развити веома сличан лик писма калиграфског манира, но у суштини полууставног. Илуминација ових рукописа је или богата биљна византијска заставица и иницијал, или заставица тзв. „балканског" стила, тешких боја и велике површине. *Радослављево јеванђеље* из 1426–1429 (Лењинград ГПБ) одличан је пример управо такве полууставне калиграфије: у овом раскошном рукопису илуминатор-сликар Радослав сликао је минијатуре, портрете јеванђелиста, вероватно и заставице са иницијалима, док је текст писао безимени „инок из Далше", манастира у планинама близу Голупца на Дунаву, али дошао из Свете Горе да помогне исправљању и обнови српских рукописних библиотека. Морфологија писма овога калиграфског споменика је врло карактеристична: већина слова се држи неког уставног модела али у маниру, са опонашањем у новим пропорцијама и односима, са већом слободом у стилизацији слова. На пример, слово м, чији се средњи лучни потез спушта дубоко испод доње линије реда; ж са сасвим редукованим врхом стуба; грчко λ у нумерацији глава; широко о; нема троногог т, већ једноногог са једнако спуштеним квачицама – и то је карактеристично за калиграфски полуустав и у Срба и у влашко-молдавских рукописа; висока *омега*, итд. Сличних облика има и у *Књизи царства* из 1418, писаној за деспота Стефана Лазаревића (Одеса Григ. – вид. у Мошиновом *Палеографском албуму*, 138). За разлику од ових рукописа, *Минхенски српски псалтир*, из деведесетих година XIV века, писан је за Стефана и Вука Лазаревића уставом, изразито калиграфски, украшен са 154 минијатуре и зато „најобимније илустрована српска књига" (*Историја српског народа*, II, 183).

Раздобље од педесетих година XIV века до пада Смедерева 1459, а поготову до пропасти последњих српских држава – Босне 1481, и Зете 1496, обележено је, иначе, новим напором да се српске земље и народ интегришу упркос обласној дезинтеграцији, а поготову на духовном плану кроз рад нових књижевних центара. Није проучено српско рукописно наслеђе XV века са тога становишта, али је јасно да

поред Хиландара и Свете Горе (где се јављају и нови центри, као што је Свети Павле), важну улогу у животу српске писмености имају нови писарски центри пре свега у Деспотовини (Браничево, Смедерево, Београд, Ресава, Раваница итд.), старој Србији (Пећ, Дечани, Грачаница), Зети (манастири на Скадарском језеру – Старчева Горица). Зета и Моравска Србија биле су нарочито привлачне за исихастичке духовнике, по правилу веома писмене и учене монахе, понекад Грке, или Србе са одличним знањем грчког језика, а понекад и Бугаре, емигранте из освојене отаџбине. У литератури коју они стварају, као што су на пример *Шестодневник савински* из 1439/40. или *Горички зборник* из 1441/42, оба рад духовника Јелене Балшић, старца Никона (Никандра) Јерусалимца, среће се и један грчки лик полуустава, изразито косог и „пословног" дуктуса, са грчким словима или грчким ликовима појединих слова. С друге стране, у епиграфском писму чува се монументалност класичне уставне епиграфске немањићке епохе. Најбољи је пример сачувани део ктиторског натписа деспота Стефана Лазаревића са некадашње саборне цркве у Београду и епитаф деспоту Стефану у Црквинама недалеко од Београда. Извесна друкчија стилизација слова говори о новом добу, али је то у основи калиграфски устав натписа XIII и XIV века, што значи да се у раздобљу од средине XIV века и даље може па и мора говорити о уставу, углавном, само у ћирилској епиграфици српској. То поготову важи за натписе на фрескама, где само по неки акценат, нова лигатура или стилизовани грчки облик слова указују на ново време.

Продукција жеглиговског скрипторија, а поготову Рилског манастира, осим што спада у једну област која се по свему, културноисторијски, мора посматрати као широка контактна зона српског и бугарског народа чак и по својој морфологији, а поготову по новим књижевним садржајима, обележава заиста почетке турског доба, те је ван оквира овог курса. Ипак, наводећи само илустрације ради, пример познатог *Зборника* Владислава Граматика из 1469 (Загреб ЈАЗУ), указао бих на општи карактер његова полуустава: у

веома плодној, обрађеној синтези брзописа и устава, тај се полуустав показао погодним за исписивање волуминозних кодекса, који по својој величини и богатом садржају не заостају за потоњим великим штампаним фолијантима Никоновске Русије у XVII веку. С друге стране, управо тај зборник, а могао је бити и било који други рукопис XV века, на прелазу из слободе у ропство, даје повода да се макар укратко осврнем на питање тзв. ресавског извода или правописа.

Као што је познато, српска наука посматра ресавски правопис као феномен тзв. српске редакције старословенског језика. Промене које у правописној пракси наступају још средином XIV века и које су, како сам то поменуо, упоредне са појавом и развојем полуустава, састоје се у својеврсној рестаурацији ћирилометодијевског правописа, који би, бар у теоријским схватањима учених људи XIV века, требало да је ближи своме замишљеном грчко-византијском прототипу. Тако су се у репертоару азбуке поново нашла и нека грчка слова, а уз то и грчки лик надредних знакова и акцената – чија права природа и улога у јужнословенским рукописима још није довољно проучена (мада су обављена нека озбиљна истраживања – О. Недељковић и Р. Булатова). Грчки је, у идејном погледу, и такав начин писања где је регулисана употреба слова која се у изговору нису разликовала: и, і, ы, ѵ; є, ѣ; о, ѡ; т, ꙃ. Одступа се од рашке прејотације па се *ја*, *је*, више не пишу него се уместо тога пише, нарочито после и (тада обавезно као и ж є) само ꙗ, є. Најзад, поново се јавља ъ (*дебело јер*) из рашког правописа избачено још крајем XII века. Истина то *дебело јер* се не јавља у функцији полугласника, већ да означи јаки полугласник који је у читању вокализован, са рефлексом ꙗ, најчешће у префиксима и предлозима, али и на правим „јаким" местима. То би био тзв. „двојеров ресавски правопис", чије се особине могу сретати у српским рукописима давно пре оснивања ресавског скрипторијума, а поготову пре доласка у Србију Константина Костенечког (1411). Важно је истаћи да се том привидном рестаурацијом старословенске ортографије није прихватио и јусов знак, чак ни онолико формално колико *дебело јер*. По фонетској подлози, дакле, ресавски правопис одговара српском језику и природно је што га сматрамо једним феноменом српске редакције. Поготову кад се има у виду, да је упоредо са израженијим ресавизмом доста рукописа без икаквог ресавизма – дакле у рашкој традицији, а у XV веку и једнојерових „ресавских" рукописа, где су све одлике исте, сем *дебелог јера*. Сродне појаве заиста везују ресавски правопис са Јевтимијевом реформом у Бугарској, али се оне могу посматрати и као упоредне и синхроне, мада се може допустити и некакво узајамно дејство када су прилике на Балкану и заједничко исходиште нових духовних струјања из Свете Горе то дозвољавали. Судбина бугарске редакције у свим њеним традиционалним и новим школама била је, као што се зна, одиста трагична, а њен живот у измењеном виду и на сасвим другој подлози, укрштен са утицајима српске писмености, с једне, и руске писмености, с друге стране, продужен је северно од Дунава, у Влашкој и донекле Молдавији. Историјске прилике довеле су до тога да се српска редакција током XV века стане ширити из својега националног подручја на терен Бугарске. Ту је, захваљујући књигама и обновљеној јурисдикцији Пећке патријаршије (па и у оном привидном интеррегнуму у XV в. када се власт Охридске цркве почела ширити), проширеној на западну Бугарску, почела да се прима ресавска правописна норма у своме српском редакцијском лику, поготову што је она својим ортодоксним и рестаураторским идејама, одступајући од специфично српске рашке правописне норме, могла да буде прихватљива и за Бугаре. Без јусова, али не и без *дебелог јера*, са неким специфичностима које би се пажљивијим истраживањем морале и могле још боље издвојити, ресавизам западнобугарских скрипторија XV–XVII века не говори сам по себи ништа о провенијенцији, поготову не о српској провенијенцији њихове рукописне књиге. За утврђивање провенијенције рукописа ресавског правописа морају се имати и други подаци – филолошког, кодиколошког, палеографског или уопште историјског реда.

Са дубљим уласком у петнаести век, српска писменост постаје све више члан једне тесне, збијене породице православних народа на Балкану, које битно, у самим основама њиховога цивилизацијског идентитета, угрожава ислам. Преко своје „ресавске" трансформације, српска књига је ушла у живо кружење јужнословенске литературе, која тада већ сасвим јасно носи и велику поруку духовног и политичког ослобођења.

II

КУЛТУРНА И КЊИЖЕВНА ЖАРИШТА

МИЛЕШЕВА КАО КЊИЖЕВНО СРЕДИШТЕ

Да се говори о стварном садржају, улози и значају једнога књижевног средишта у средњовековној Србији, ваља најпре утврдити да одређено рукописно наслеђе потиче управо из тога средишта; треба знати шта је стварни производ живота и рада у њему; из укупне масе српских рукописа мора се издвојити оно што је резултат рада те писарске и књижевне радионице. То, међутим, није једноставно. Пре свега, уопште је мало сачуваних рукописа, поготову из ранијих векова. Српских из раздобља пре краја XII века и нема, најстарији су споменици тек из тих година и касније. Па и оно што је преживело ратове и пожаре, трусове, потопе или макар сопствено физичко старење, најчешће нема података о месту својега настанка, да би се са сигурношћу могло рећи шта је тај производ, шта – наслеђе таквог средишта духовности и културе какви су били многи наши средњовековни манастири.

За нека већа и шира знања о „књижевним збивањима и стварањима" у средњем веку у нас, како би то рекао Ђорђе Сп. Радојичић, било би потребно систематски истраживати средњовековне српске скрипторије, трагати за њиховим производом, установити шта се и где се то сачувало, па из укупне, колико и појединачне слике, и из поређења којима се долази до сазнања о односима, реконструисати историјску стварност једнога књижевног средишта. Милешева, на пример, ставропигијски манастир, задужбина краља Владислава из 1234–1236, развијала се од самог почетка као важно средиште духовног и књижевног живота. То већ знамо из неких чињеница којима данас располажемо. Али, да оценимо

у пуној мери књижевно-историјски значај Милешеве, биће потребно предузети многа и сложена испитивања целокупног српског рукописног наслеђа. Треба открити милешевске писаре и њихова дела и тамо где нема изричитог податка да је књига милешевска. Мора се, атрибуцијом рукописа, из масе књига, на први поглед безобличне, издвојити оно што је настало у милешевској радионици. Онако како се почело, сразмерно недавно, са реконструкцијом хиландарског скрипторија и његових веза на јужнословенском и ширем српском подручју у историји и генези многих преписа, треба радити и са Милешевом. Спор и сложен посао, у којем се спајају модерни палеографски методи са кодикологијом, текстологијом, филолошким (ортографским, дијалектолошким) анализама.

Када је реч о Милешеви, неки се књижевно-историјски моменти, ипак већ данас могу уочити. Они су и довели до тога да се постави хипотеза о постојању читавога једног милешевског књижевног круга. У неким посебним студијама последњих година, о житијним и химнографским текстовима култа Светог Саве и о развоју жанрова у српској књижевности XIII века[1], дошао сам и сâм до неких одређених сазнања или бар наслућивања о томе. Покушао сам да то повежем и сместим у слику целине у својој краткој *Историји старе српске књижевности* (СКЗ, Београд 1980). Не мислим да је то довољно. Нека нова размишљања, с којима бих да вас укратко упознам овом приликом, имају за подлогу уверење да се тек мора и може ићи даље.

Сваки је средњовековни манастир у нас, чак и најмањи, својеврсно читалиште. Књиге су му потребне, више него било којем парохијском храму, за богослужење, јер су службе у манастирима, у складу с прописима типика, од давнина

[1] Вид. библиографске податке даље, у нап. 4 и 6. Поред тога: D. Bogdanović, *L' évolution des genres dans la littérature serbe du XIIIe siécle*, Byzance et les Slaves. Mélanges Ivan Dujčev, Paris , 1979, 49–58 (срп. превод: *Развој жанрова у српској књижевности XIII века*, Богословље 37 = Н. С. 22 (Београд, 1978, обј. 1980) 67–74.

опширније и богатије, дуже по трајању, а то значи и пуније текстова који и нису нешто друго до песништво разних врста и византијских жанрова. Репертоар литургијске књижевности, у служби једног општежитељног манастира, и данас је толики да, материјализован у књигама, испуњава целу једну библиотеку. А уз то је обавезно већа и разнороднија библиотека монашке и теолошке лектире, па и неких дела ван тога круга: историографија, право, средњовековна белетристика и друго. Поготову манастир основан са значајнијим програмом, у култу светородне династије, као седиште епископа, као већа, многољуднија обитељ – морао је да поседује сразмерно велику библиотеку не само у литургијској функцији (бесумње примарној), не само ни у монашко-аскетској и педагошкој функцији (која се са претходном такмичи у значају) него и у широј црквеној и друштвеној функцији, где се не могу занемарити ни право, у служби управљања, ни летописна књижевност, у служби историјске свести, ни друго. Сама та чињеница, у средњовековним условима, значи и неопходност да се у таквоме манастиру организује и преписивачка делатност. Велики манастири, ставропигијалне лавре и слични имали су активну улогу у црквеном животу, захваљујући и околности што су седиште епархијског архијереја. Отуда се скрипториј таквога манастира нужно развија у радионицу која опслужује целу епархију, а понекад, из различитих узрока, и знатно шире подручје од епархијскога.

Све се то може сасвим егзактно потврдити и на примеру Милешеве. Из овлашног прегледа рукописног наслеђа, то јест из оних књига које су несумњиво милешевског порекла, видеће се тај општи и шири карактер писарске делатности у овом српском манастиру. Али ће се видети и нешто друго: у нарочитим култно-литургијским и историјским условима који су се стекли тако рећи одмах по оснивању Милешеве, писарски атеље постаје и самостална књижевна радионица. Није се радило само на преписивању књига него су се састављали и писали нови текстови. У осамостаљивању српске књижевности током XIII века Милешева је одиграла важну улогу.

Пресудна околност за тако брз и плодан развој Милешеве као књижевног средишта јесте пренос моштију Светог Саве из Трнова у Владислављеву задужбину, око 1237, и култ Савиних моштију који је битно обележје овог манастира и који је Милешеви обезбедио изузетно место у породици немањићких маузолеја и потоњих задужбина српских владара и великаша. Књижевност у служби култа – та општа појава словенског православног света у средњем веку – овде се може пратити на целоме свом путу, од првих заметака самосталних дела, у оквиру сложенијих састава и компилација, до потпуних књижевних производа. Пренос моштију Светог Саве, полагање моштију у храму Вазнесења Спасова „у жупи Чрној Стени ва месте рекомем Милешева"[2], одредило је не само судбину овог манастира него и његову нарочиту улогу у развоју читавог култа Светог Саве, којим ће се Милешева такмичити са Хиландаром не само у XIII веку него и касније, чак и знатно касније од спаљивања моштију Светог Саве 1594. Пренос моштију је култни догађај и захтева своју литургијску обраду: он сам, као историјска чињеница, морао је да буде пропраћен одређеним литургијским радњама, то значи и текстовима, који су донекле могли да буду „општи" или типски, али су макар у језгру морали да буду и специјални, састављени управо за тај догађај, а поготову за први следећи „дан спомена", којим се у традицији православне цркве и заокружује канонизација светога. Бар „тропарак и кондак", по речима патријарха Пајсија у *Житију цара Уроша*[3], морао се већ тада написати, а одмах је следио низ других текстова: канон на првом месту, као изразито наменски, специфични култни текст, а онда стихире и остало. Тако се десило да и прва служба Светом Сави, са елементима спомена смрти („успенија", „преставленија") и елементима преноса моштију („пренесенија", транслације) заједно, буде, по свој прилици, милешевски

[2] Према формулацији једнога старог записа из 1264: Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* I, Београд, 1902, бр. 22.

[3] Гласник СУД 22 (1867) 231–232.

књижевни производ.[4] Та служба, састављена од низа стихира, тропара, канона и других византијских песничких жанрова, преписивана је потом и редигована током XIII века, па донекле и у XIV веку, при чему је значајан моменат издвајања текстова са мотивом преноса моштију у посебну службу, *Службу преносу моштију Светог Саве*, како се нама чини већ у XIII веку, а по некима знатно касније.[5] У сваком случају, та је служба издвојена ради потреба самога милешевског манастира да се дан преноса моштију, над моштима, у самој обитељи Светог Саве, нарочито прослави и одслужи. *Служба успенију*, за 14. јануар, одлепила се брзо од Милешеве и проширила по српским црквама и манастирима брзином ширења светосавскога култа, али је *Служба преносу*, 6. маја, остала везана за Милешеву. Није ни чудо што су једини познати преписи те службе настали у Полимљу и у Херцеговини.

Разуме се, ни овде не желимо рећи да у настанку неких облика у склопу те, најстарије службе Светом Сави нису учествовали извесни други, немилешевски, можда светогорски текстови, мада је светогорска етапа у развоју химнографских култних текстова о Сави по реду вероватно друга, а милешевска – прва. Језгро би, међутим, морало да буде милешевско, и завршни склоп службе такође. Но, колико је ово питање сложено, и колико не можемо бити потпуно сигурни у своје претпоставке докле год се не би нашло непосреднијих података од оног са чиме сада располажемо, види се из историје других, житијних текстова о Светом Сави. И ту је улога Милешеве значајна, али је тешко до краја размрсити генеалошко клупко текстова. У рукопису Хлудова 105 из треће четвртине XIV века, писаном вероватно у Милешеви, сачуван је један невелик, али ипак сложен текст, који смо назвали *Кратко житије Светога Саве*.[6] Уз једно мање

[4] Д. Богдановић, *Најстарија служба светом Сави*, Београд, 1980.

[5] П. Симић, *Карејска служба светом Сави*, Богословље 37 = Н. С. 22 (Београд, 1978, обј. 1980) 17–66, посебно вид. стр. 32–34.

[6] Д. Богдановић, *Кратко житије Светога Саве*, Зборник Матице српске за књижевност и језик XXIV/1 (1976) 5–32.

Житије Светог Саве, за које претпостављамо да је хиландарског порекла, и уз посебно казивање о смрти Симеона Немање (*Хиландарски запис о смрти Светог Симеона*), овде је и самостални књижевни састав о преносу моштију Светог Саве. Настао по свој прилици у Милешеви, за један од првих помена преноса (отуда га зовемо *Милешевска транслација*), он је ту спојен са хиландарским кратким текстовима о Сави и Симеону и обједињен у *Кратко житије Светог Саве*. А ово је у даљем развоју послужило као основ за реторску амплификацију хиландарског јеромонаха Доментијана, за велико и највеће и најзначајније српско средњовековно житије, његово *Житије Светог Саве* (1243). Уз то, да поменем и један нарочити житијни текст, написан вероватно у Милешеви у склопу службе: *Пролошко житије Светог Саве* („синаксар старијег типа", по Ћоровићу). *Служба*, дакле, са *Пролошким житијем*, *Милешевска транслација* и склоп *Кратког житија Светог Саве*, сачињавају, највероватније, главни садржај средњовековног милешевског књижевног круга како се он уобличио средином XIII века.

Да је пак Доментијан, мада хиландарски монах, на неки начин заиста везан за милешевски круг, и да је уопште Хиландар у раној али и трајној вези с Милешевом, види се из једног рукописа који се данас чува у Хиландару (бр.165); а писан је у Милешеви средином XIV века: то је милешевски препис *Типика јерусалимског*, са драгоценим податком о читању Доментијановог *Житија Светог Саве* о Симеонову спомену 13. фебруара. Још је Ђорђе Сп. Радојичић скренуо пажњу на овај податак.[7] Касније је у Милешеви, као и у већини српских скрипторија, преписивано Теодосијево *Житије Светог Саве*: једана такав рукопис из 1508, рад милешевског дијака Владислава, чува се данас у сарајевској Старој цркви.[8]

[7] Ђ. Сп. Радојичић, *Служење Доментијаном у XIV веку*, Јужнословенски филолог 21 (1955–1956) 151–155; упор. Д. Богдановић, *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиландара* I, Београд, 1978, 98–99.

[8] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* I, бр. 399; V. Mošin - S. Traljić, *Ćirilski spomenici u Bosni i Hercegovini*, Naše starine 6 (Sarajevo, 1959) br. 24, ruk. br. 18.

Из овог овлашног погледа на примарни слој књижевне продукције манастира Милешеве може се наслутити и значај међусобног општења духовних и књижевних центара средњовековне Србије. Ту нема изолације, нити се шта вредносно уопште стварало мимо живога садејства многих, у сталном, пре свега култном, а онда и културном општењу, у посећивању, размени, заједници молитве, рада, свести. То ће се видети и касније, из оно неколико идентификованих рукописа писаних за Милешеву у Светој Гори, односно у Милешеви за Свету Гору. Отачник из 1585, Минеј септембарски из 1648, Пролог из 1664, Маргарит из 1666, писани су у Светој Гори, за Милешеву, или су просто донети у Милешеву.[9] Таквих је случајева морало бити и раније, у средњем веку. Карактеристично је да се и део милешевске продукције нашао у другим манастирима: Пролог из 1264. у Дечанима, Синаксари триода („Стихоси") из 1562. у Савини, Пентикостар из 1623. у Тројици Пљеваљској итд.[10] Разуме се, ту су се и други рукописи нашли на разним странама можда пре свега стицајем несрећних околности, путевима још недовољно проучене миграције наших старих рукописа у турско доба. Али је ефекат исти као и да су наручени из Милешеве. То су матице нових преписа, полазиште за традицију текстова и основ за формирање културне свести разнородних области у јединственом оквиру народа.

Те везе се могу пратити и на животном делу српског сликара и песника Лонгина, монаха и путника. *Акатист првомученику Стефану*, чији је аутограф у Дечанима, започео је Лонгин да пише 1594. у Милешеви по жељи милешевског монаха Авксентија, а завршио га вероватно у Дечанима две године касније. Пре 1594. настало је и једно друго дело, које се може, чини ми се, приписати истоме Лонгину и опет везати за Милешеву: *Акатист Светом Сави*, песнички састав који се одликује родољубивом интонацијом у складу с вре-

[9] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* I, бр. 777, 1423, 1601, 1666 (овај и данас у Милешеви).

[10] Љ. Стојановић, *Стари српски записи и натписи* I, бр. 22 (Пролога из 1264. данас нема у Дечанима), 629–630 (сада Савина бр. 19), 1132–1134 (сада га нема у манастиру Св. Тројица Пљеваљска).

меном када је писан. Пун је помена српске земље, отачаства, отачаствене цркве, српскога рода, српске стране.[11]

Милешева у средишту једне живе књижевне комуникације – мора да буде предмет посебног истраживања. Као год што ће већа пажња морати да се посвети Милешеви као могућном и вероватном средишту где се формирао један важан род српске средњовековне историографије: српски родослов, чији настанак Ђорђе Радојичић с правом ставља у седамдесете године XIV века и везује га за припреме за крунисање Твртка Котроманића „круном Светога Саве" (1377).[12] Милешева очигледно има одређену улогу у традицији српског државног па и црквеног легитимитета, што се природно објашњава култом моштију Светог Саве и особитим положајем манастира као бедема православља у „западним странама", према подручју Латина и јеретика. Али, и пре тога, забележићемо иницијативу краљице Јелене (Анжујске), која је 1295. наручила у Милешеви препис *Крмчије Светога Саве*, тога изразитог споменика православног, византијског, али и светосавског, црквеног и државног легитимитета.[13]

Најзад, оснивање штампарије у тешким годинама средином XVI века у Милешеви најбољи је знак колико је тај манастир традиционално књижевно средиште. Мало сачуваних књига изашлих из милешевске штампарије (*Псалтир* из 1544. и *Требник* из 1546. – из тзв. „прве" штампарије, а потом опет *Псалтир* из „друге" штампарије 1557)[14] показују тексобу и немоћ сваке књижевне иницијативе у то доба, али и одређену виталност центра који је, уз преписивање, прибегао типографској техници да задовољи проширене потребе цркве и српског народа на судбоносном прелому епохе.

---

[11] О томе упор. наше разматрање у *Историји старе српске књижевности*, 265–266.

[12] Ђ. Сп. Радојичић, *Доба постанка и развој старих српских родослова*, Историјски гласник 2 (1948) 21–36.

[13] P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slave din biblioteca Academiei RPR*, *vol.* I, Bucuresti, 1959, 379–383; упор. Я. Н. Шапов, *Византийское и Южнославянское правовое наследие на Руси в XI–XIII вв.*, Москва, 1978, 131.

[14] Д. Медаковић, *Графика српских штампаних књига XV–XVII века*, Београд, 1958.

СМИСАО РАВАНИЦЕ

Средњовековни српски манастир, као место монашких подвига и заједница оних који су „умрли за свет", никако не може бити сведен само на то. Његово је историјско и друштвено значење шире, као што се, узгред, и монаштво мора схватити шире од усамљеничког труда око себе. Штавише, као да је смисао манастира, великог и малог, а нарочито великог по духовним темељима, постигнућима и наслеђу, управо у нечему што је супротно појединачној мотивацији монаха: насупрот анахорези, бекству из света, манастир се враћа свету у вишеструкој друштвеној функцији – од оне свакодневне, економске, до религиозно-духовне, а у неким епохама и политичке, историјске функције. „Не може се сакрити град што на гори стоји" – јеванђелска изрека којом се истиче општи смисао и служба правих и великих вредности – оправдава се веома добро на примеру манастира. Не само на Западу, како се обично мисли, где многи монашки редови почев од бенедиктинског и непосредно служе друштву, његову привредном и културном напретку, већ и на православном Истоку, а ту и код нас: манастир је средиште својеврсног друштвеног збивања, где се сабиру токови духовног живота народа и народу узвраћа вишим садржајима. То је пре свега један хумани, културни садржај, али и много што шта друго.

Стога је оправдано тражити смисао манастира, па и посебни смисао појединих манастира у историји српског народа. Историјски пут ниједног народа није само сплет и резултат низа случајности, стихија несвесног трајања. У исто-

рију се свагда, некад мање а некад више, и нешто свесно улаже. На први поглед сасвим произвољно и фантастично, али заправо веома егзактно, утемељено на стварним подацима и представама о неким збивањима, може се открити дејство тих свесних чинилаца и у далеким временима средњег века па и даље од њих. Смисао једне историјске чињенице, значи, може да буде субјективно одређен: оно што историјска личност, индивидуални творац или друштво као колективни творац те чињенице уносе у њу и хоће њоме. А може тај смисао да буде и објективна историјска датост: оно што је створено као осмишљена вредност са својим непосредним дејством, али и неким трајнијим последицама, које се осете и дефинишу тек после дужег времена.

Покушаћемо, дакле, да разјаснимо у чему је смисао, историјски смисао и значај српског манастира Раванице, чија је историјска судбина почев од 1381, када је основан као задужбина кнеза Лазара, на неки начин упоредна, или, још тачније речено, истоветна са историјом српског народа бар до краја седамнаестог и првих деценија осамнаестог века. Тек што је подигнут, манастир је рушен (1398), потом опет кроз мало деценија (1436. и поново 1438), и знатно касније као устанички центар (1788), али је свако рушење било и разлог за његову обнову. На удару османлијске агресије, крај главних путева исламског продора на север, ка средњој Европи, у срцу Моравске Србије и њене значајне улоге у обнављању и чувању традиције немањићке српске државности, Раваница је била мета непријатеља, али још више од тога, попут многих других српских манастира, прави бастион одбране једнога великог наслеђа, ка коме се стицао сав српски па и остали православни живаљ балканских земаља. Шта је Раваница значила за српски народ у временима њенога подизања, шта је то чиме је она дејствовала и остављала дубљега трага у српској историји, каква су била зрачења и стварне последице њенога вишестолетног постојања – то су питања на која ћемо покушати да одговоримо, не би ли нам извесни историјски токови овог народа постали бар донекле јаснији.

Можда би ипак требало поћи од оног што се у историји зове „субјективни моменат” па видети како је сам оснивач Раванице замислио своју задужбину, које су му биле побуде, чему је то дело требало да послужи.

Оснивачка повеља кнеза Лазара, из 1381, добар је и поуздан основ да се говори о субјективном виђењу Раванице у замисли њенога ктитора. Без обзира на формуларност повеље као дипломатичког документа, на топику уводног дела повеље, аренге, у којој се слично или исто као и у другим повељама из „вечне перспективе” приступа овоземаљском чину неимарства или даровништва, већ је и сам избор топоса карактеристичан. Њиме се изражавају стварне идеје ктитора, или ктиторства, управо тај лични субјективни однос према замишљеном делу, владарска идеологија – када је то ктиторска повеља владара, и не само владарска него и општа идеологија чина који је предмет диспозиције. То што ће наша старија, а делом и модерна историографија понекад прелетети преко садржаја аренге као „богословскога” (и зато, ваљда, сувишнога) општег места старе српске и византијске дипломатике, никако не значи да је аренга без стварног садржаја. Напротив, њен садржај се чак и са правне стране, а поготову идејно и мотивационо, мора најозбиљније узети у обзир као историјски релевантан исказ о односу издавача повеље према ономе што својим документом одређује. Ту је прави, заиста историјски, не измишљени, не реконструисани разлог ктиторства, онај његов свесни, идеолошки елеменат.

Занимљиво је и важно, да су аренге Лазаревих повеља често оригиналне, мада сасвим у духу и традицији немањићких повеља. Како је то истакао Владимир Мошин у својој студији о Лазару и традицији немањићког суверенитета (1975), од осам повеља кнеза Лазара са аренгом, њих пет се одликује већом или мањом оригиналношћу: три су потпуно изворне, а две су нова прерада старих формулара. Раваничка повеља је потпуно оригинална, њена аренга се не сусреће у другим повељама. У њој се, значи, са нарочитим основом

може тражити и оно што би могло да буде особени Лазарев мотив и поглед на подизање манастира. Не може се и не мора очекивати да ће кнез Лазар одступати од традиционалног односа, али и у оквиру таквога општег нека посебност има места и казује се речима аренге па и на неким другим местима, на пример, у закључку повеље.

Истицало се највише, у анализи Раваничке повеље, да је ту више него у другим документима кнежеве канцеларије дошла до изражаја владарска идеологија кнеза Лазара, а у томе, да је у први план била стављена идеја легитимности у наслеђу српског престола и „царства". Ми бисмо додали и подвукли: божанске легитимности, јер је у томе, а не у сродству и династичком наследству, ипак, конститутивни елеменат владарске власти у православно-византијском државном праву и теорији средњег века. Лазар вели да он подиже манастир Вазнесења угледајући се на благочастиве цареве (тј. владаре) који су били пре њега, на чији га је престо Бог уздигао и чином царства (тј. владарским достојанством) украсио („темже и аз, ва Христа Бога благоверни кнез Лазар, ревнује иже прежде мене бившим благочастивим царем, на ихже престол Богу ме вазнесшу и царствија саном украсившу"). За нас је у овом разматрању, међутим, владарска идеологија раваничке повеље у служби неких других, религиозно-теолошких идеја које владара-ктитора воде непосредно његовоме неимарском чину. Штавише, смисао те аренге и интитулације није у истицању владарског легитимитета него и сам тај легитимитет служи да се објасни провиденцијални, божански смисао владарског чина у добродетељи. Аренга, дакле, изискује сопствену егзегезу. Ту се, онда, открива пре свега еклисиолошки смисао овога Лазаревог акта. Идеолошки, значи, подизање Раванице није израз просте владарске моћи већ његовога учешћа у мистерији спасења, у којој се благодат, од Бога добијена, „враћа" улагањем у опште духовно добро којим се спасавају сви. У почетку, а то значи у бази читавог Лазаревог дела, налази се Света Тројица, „која из небића у биће приведе све видљиво и невидљиво", божанска Тројица као извор, и темељ, и разлог свакога правог стварања, која у подизању скиније Старог завета, по наредби датој Мојсију, даје образац и открива смисао будућега црквеног градитељства: у скинији ће се, како аренга истиче, „молбе и мољења богоугодно приносити". Идеја скиније остварује се потпуно тек са црквом као телом Христовим, по наредби коју је оваплоћени Бог („ва плтаском самотренији") дао врховноме апостолу Петру („Ти си Петар и на овом камену сазидаћу цркву своју и врата је ада неће надвладати"). Он је, оваплоћени Бог, и царство небеско обећао онима који се о цркви старају, рекавши: „Прославићу оне који ме славе". У тим наредбама и обећањима православни су одувек, по речима аренге, видели са вером разлог за велику ревност у подизању цркве („много о вздвижени цркви усрдије показаше"), при чему се, очигледно, мисли на цркву у оба смисла: као духовно тело, заједницу верних у Христу, и као храм, новозаветну скинију, где се остварује молитвени контакт са Богом. Исто тако, православни које Лазар помиње јесу и православни владари које он наслеђује Божјом одлуком. Он зато чини оно што су чинили пре њега и наставља њихово дело у истом еклисиолошком духу, који садржи и сотириолошки и литургијски смисао: Богу за многе дарове узвраћа „малим поклоном" („от многих јеже даровани јеже на мне, мала тому васхотех принести јелико по силе") те светотројичним дејством подиже из темеља манастир у славу Светог Вазнесења.

Тек пошто је изложена ова богословско-еклисиолошка мотивација за подизање манастира, открива се у Лазаревој повељи и непосредна сврха тога ктиторског чина: живот братије у заједници, „као што су апостоли установили и као што се правилима светих отаца утврдило". Егзистенцији такве духовне заједнице служи и образовање великог властелинства, које се у повељи потом тачно утврђује. Повеља садржи и статутарну одредбу, при завршетку Болоњског преписа, којим се установљава општежиће „тврдо и непремено и непреступно"; ту је и одредба о избору игумана, који

не може бити доведен споља већ се бира само из редова манастирске братије, уз савет господарев, по одлуци дванаесторице побожнијих у братству. Занимљива је формула постављења игумана: дванаесторица братије стављају руке на свето јеванђеље и кажу: „Овај је достојан да буде водитељ општежитељства нашега, и да напаса стадо Христово". Од свих одредаба које обично улазе у типик, а не у оснивачку повељу, Лазар је у Раваничку повељу унео управо то, очигледно у нарочитом старању о поретку у његову новом манастиру.

Ту се већ може говорити о поштовању и неговању киновитске монашке духовности као првом и основном смислу Раванице, како га је видео и дефинисао њен ктитор. Раваница је подигнута да буде узорна заједница духовног живота, манастир православног и светогорског типа. Кнез Лазар је, то се добро зна, показао нарочите симпатије за византијску духовност и светогорско монаштво. Не само што је уз помоћ светогорских стараца, Исаије и других, постигао измирење са цариградском патријаршијом и легализовао статус аутокефалне српске патријаршије 1375, него је прихватио и први талас светогорске монашке емиграције, покренут продорима Турака после Маричке битке 1371. Насељавање Синаита по североисточним пределима Србије везује се за време његове владавине; преподобни Ромил долази у предео Раванице око 1376/77. године. Овај талас је, опет, обележен продором исихазма, као монашко-теолошке доктрине својствене управо светогорском монаштву четрнаестог века, обновљеном под снажним духовним утицајем Григорија Синаита. То је складна комбинација пустињачке усамљености тзв. „скитског" типа (када се двојица или тројица монаха удружују ради подвига у строжим условима) и општежића, утврђеног као заједница молитвеног подвига братије, тј. већега монашког колектива. Сваки је светогорски манастир био, у начелу, строго организована и дисциплинована матица, окружена мањим или већим низом испосница, скитова, ћелија, па се тако у овој сложеној целини и евхаристијско-литургијском јединству остваривала полиморфна слика једне духовности

која је знала за ступњевито усавршавање у врлинама. Тако се то сложило још у синајској монашкој традицији почев од седмог века. Раваница је имала да буде једно такво средиште: чврсто у својој општежитељној дисциплини под вођством игумана, израслог из сопствене подвижничке средине (што је, како смо видели, нарочито наглашено одредбом Раваничке повеље), привлачно по своме духу монашке љубави и послушности, инспиративно и педагошко за следећи ступањ анахорезе на којем је читава Моравска Србија била испуњена исихастичким испосницама, где су се подвизавали Синаити и њихови ученици и следбеници, од Ромила и Григорија Млађег до многих безимених духовника.

Тако подигнут манастир, као центар духовног живота, као споменик религиозно-литургијске симболике и живописа којим се казују истине јеванђеља, није само расадник монашке аскезе и мистике. Он има важну улогу, може се рећи – мисију, и као центар христијанизације. Може се, дакле, говорити и о мисионарском смислу Раванице. Ако се под христијанизацијом подразумева само покрштавање и увођење црквене организације, онда је, разуме се, и Моравска Србија била давно пре Лазаревих дана христијанизована, јер је свуда по сливу трију Морава било храмова још у XII, поготову у XIII веку, а народ углавном крштен или макар под делимичним надзором парохијске организације. Али је христијанизација слојевит и динамичан феномен, у којем се не задовољава првим корацима већ се тежи вишим ступњевима сазнања и духовне културе, продубљивању религиозне свести и савршенијем, увек од православног још православнијем „образу живљења". Искуство светосавске цркве, од њенога организовања двадесетих година XIII века, показало је да су тек велики и значајни манастири као развијени, стабилни духовни центри, носиоци тога вишега ступња христијанизације народа, тек они у првом плану ове мисије. У манастиру се стичу и из манастира расађују духовне вредности и достигнућа народа; манастири му дају „благочастиви лик", формирају свест која постаје карактеристична за морал и нормативно

понашање људи. Тип верско-моралног живота као подвига врлине, правде и правичности, истине, љубави, поштења, милосрђа, скромности и кротости; смисао за жртву и самоодрицање; истицање духовног над оним што је телесно, небеског – над земаљским; такав поглед на свет по коме се прави живот има тек када се умре за оно што је пролазно – све је то у великој мери зрачење манастирске идеје, утицај православнога монашког елемента. Та „схима", тај „образ благочашћа" којим је обележен и прожет народни живот све до дубљих слојева његове свести, то и јесте онај ступањ хрисјанизације којему је послужило монаштво немањићке цркве, а у његову наставку и продужетку, верно духу и смислу претходника, и Лазарево ктиторство.

Раваница кнеза Лазара имала је да обележи једну нову етапу христијанизације и духовног култивисања српског народа у областима Моравске Србије, нарочито у онима које су тек тада озбиљније везане за немањићку Србију и ушле у матицу српскога државног, друштвеног, економског и културног живота. Задужбина кнеза који се сматрао легитимним наследником Немањића на престолу српске државе и којега је таквим бесумње држала и српска црква, Раваница је имала да настави и прошири мисију старих манастира и царских лаври – Студенице, Жиче, Милешеве, Дечана и других. Она је обележила и померање српске културе – са народом – на север, али такво померање којим се није прекидала ни губила веза са старим, матичним подручјем српског народа.

Од судбоносног је историјског значаја, међутим, што је Раваница као задужбина Лазарева имала да буде и постала кнежев маузолеј. Од тренутка када су у тај манастир пренете кнежеве мошти са Косова 1391, смисао Раванице је кнез Лазар. Смрт побожног владара у Бици на Косову 1389. доживљена је као мученичка смрт, али и као тријумф једнога новог, колико универзалног, свеправославног и хришћанског, толико и народног, српског мартиријума. Култ настаје одмах, и пратећи Лазареве мошти на њихову преносу у

Раваницу, постаје раванички култ. Ту се он негује, дорађује, шири. Ту се пишу и нова дела. Култу преподобног Ромила, исихасте и подвижника који симболично везује Лазареву Србију са Византијом и Светом Гором, придружује се сада култ светога великомученика кнеза Лазара, који ће све до последњих година седамнаестог века, када су мошти Лазареве пренете најпре у далеку Сентандреју па у сремски Врдник, бити главно обележје, догађај и смисао Раванице.

Шта то значи: култ кнеза Лазара? То је, свакако, осмишљено штовање успомене на један лик у којему су сабране извесне идеје, врлине и поруке. Култ светих моштију народних владара, поред неких примарно религиозних елемената, представља важну, трајну актуализацију једне свести, а са њом, у њој, једнога симбола и обрасца. Кнез Лазар у Раваници: то је, пре свега, Лазар – наследник, настављач и следбеник светородне династије Немањића; то је, дакле, веза, копча са својом аутентичном историјом, којом је народ одређен и утврђен у својим атрибутима, у праву на постојање и са својом државно-правном и културном баштином. Кнез Лазар у Раваници – то је и представа идеалног владара међу Србима, и самим тим представа о норми и смислу владања, средњовековна, православно-византијска и немањићка идеологија државе и друштва, у којој се моралне категорије такмиче са правним категоријама, па владар није само суверен и „доминус" него и праведни заточник истине, милости, дарежљивости, одважности и јунаштва, бранитељ сирочади и удовица, свих понижених и слабих. Нема никакве сумње да је то идеализација предања, али и да је стварни историјски лик кнеза Лазара морао дати довољно разлога и за овакво сећање. Још важнија је његова мученичка смрт на Косову, смрт схваћена управо у текстовима црквеног култа Лазаревог као опредељење за царство небеско. Кнез Лазар у Раваници – то је, дакле, и трајно живи симбол оваквог опредељења, пример и подстицај. Култ одређен житијем и службом, похвалом и другим текстовима који су сваке године, саборно и свенародно, читани

и певани пред ћивотом светог Великомученика, био је једна велика поука и значајно надахнуће. Њиме се стварала и одржавала свест, утицало на морал, пресуђивало у личним и општим недоумицама. Раваница је зато тек са тим култом, са кнезом Лазаром и његовим моштима, до краја открила свој смисао: она је носилац трајне, и коначне, и последње поруке српскога средњег века.

Стога се мора мислити на огромни значај Раванице под Турцима за одржавање српске националне свести. Разуме се, не само Раваница, али међу првима Раваница премошћује епохе и успоставља духовни континуитет у историји српског народа и улаже своју непроцењиву баштину у биће, у идентитет српског народа. То је тачка додира и преноса средњовековне српске државности у памћење народа. Никада се неће довољно подвући огроман актуелни значај који су морале имати мошти светих владара једног народа за његову самосвест, за континуитет или обнову његове цивилизације. Симболично, асоцијативно откривање онога што је у прошлости трајно, „вечно", које се догађа баш кроз текстове, кроз речи једне службе, на пример, само је једна страна ове мисије култа. Друга је у повезивању. Манастир са таквим култом, какав је Раваница, окупљао је и повезивао све Србе. Штавише, раванички култ, свудаприсутан у богослужењу храмова и манастира српске цркве, доприносио је и тиме, још више, дубљем и чвршћем интегрисању народа, развијању свести да је без обзира на границе и међе, на локалну своју или туђу власт, тај народ једно. Мошти су уопште интеграциони фактор, а мошти српских владара и црквених поглавара су кроз историју посебно посведочене у тој функцији. Тиме и манастири као маузолеји са моштима великих, светих предака, постају веома важан чинилац интеграције, повезивања и уједињавања у јединственој историјској свести. Није случајно што је османлијски окупатор спалио мошти Светог Саве; ни што су Срби, поучени тим искуством из 1594, сто година касније, понели са собом мошти кнеза Лазара крећући у свој велики егзодус 1690. Са моштима из Раванице – као да су преселили и Раваницу: Врдник у Срему, где ће се Лазареве мошти смирити за следећих двеста педесет година, постаће друга Раваница. Тиме је не само асоциран матични дом избеглих монаха него и сам смисао „старе" Раванице, и сваке Раванице: кнез Лазар. Раваница је то што јесте – Лазаром. Њен смисао је – Лазар.

Изванредно је, колико су зрачења оваквог духовног средишта широка и далека. На Балкану, православни су хришћани, поготову током шеснаестог и седамнаестог века, обједињени истоветном свешћу. Раваница тада привлачи и православне Бугаре. Познат је траг тога поклоничког виђења Раванице у Мученију Ђорђа Кратовца, од попа Пеје, из двадесетих година XVI века: из Софије се одлази у Раваницу да се виде мошти светога Кнеза, целе и нетакнуте, како сведоче о дејству божанске мудрости, моћи и милости што се на народ излива преко његових поглавара. Поп Пеја наводи предање о кнезу Лазару и Косовском боју управо у аргументацији своје тезе да „на поглаварима Бог показује чудо", а пише као посматрач Лазаревих моштију и раванички ходочасник: „Кнез Лазар са војском својом кад побеђен би од Турака на Косову – како само њега прослави Бог, и његово тело чак и до сада нетакнуто пребива. Видео сам то својим очима: глава му одсечена, а крв истекла још стоји усирена, помисли би – данас је посечен! И благоухане мирисе испушта. Верујте, сви који су тада с њим били побијени свети су као и он, али само на поглавару показа Бог чудо".

Сва ова дејства Раванице у раздобљу када се тамо налазе мошти кнеза Лазара, са оним што је Раваница значила још за живота кнежева, а поготову у кнежевој ктиторској вољи и свести, осмишљавају историјско постојање овог манастира као ретко којега културног споменика. То заиста није само споменик музејских старина, остатак једне велике уметности, архитектуре, сликарства; ни само сведок једнога сјајног, херојског раздобља српске историје. Раваница је и непосредан чинилац историје српског народа, један од оних чинилаца који су томе народу обезбедили опстанак и омогућили да се

подигне и обнови у новија времена. Тако се и смисао Раванице потврђује и оправдава у егзистенцији читавог народа, а она, као манастир, као монашка кућа, отвара томе народу за необична, несвакидашња сазнања.

РУКОПИСНО НАСЛЕЂЕ КОСОВА

Подручје Косова привлачило је одувек пажњу истраживача старе српске књижевности. Велики духовни центри Старе Србије, Пећка патријаршија, Дечани, Грачаница, Бањска и други манастири и цркве били су и средишта књижевног живота. Ту се примала књижевност хришћанско-византијског света у новим преводима са грчког и у преписима старе словенске верзије, а стварала су се и оригинална српска дела. У сталној, непрекидној комуникацији са Светом Гором, пре свега са Хиландаром, развијала се књижевност Старе Србије као стваралаштво српског народа у самом средишту његове националне територије. Не заборављајући ни улогу других великих центара као што су Студеница, Жича, Милешева, Сопоћани, Градац и други, косовско-метохијска област је била, може се слободно рећи, главни расадник византијско-српске књижевности у нас, област активне културне рецепције.

Држава Немањића створила је у тој области најбоље услове за развој духовног живота и културе. На раскршћу главних балканских путева из Рашке, Босне, Зете и Скадарског приморја, Македоније и Поморавља, повезан са свим овим областима, косовско-метохијски регион се отварао на све четири стране света. У исто време, ограђен планинама и кланцима, он је био и нарочито безбедно подручје. То је главни разлог за пресељење архиепископије из Жиче у Пећ; за смештање главних дворова српске династије; за подизање главних гробних цркава династије и архиепископије. Посебно Метохија, са својим плодним равницама и богатим

планинским пашњацима, била је погодна за формирање великих црквених властелинстава; ова су стварала економску основу не само за сјај монументалних здања и њихово уметничко обликовање него и за живу писарску и књижевну делатност, за скрипторије и библиотеке. Као и на другим странама средњовековне Европе, од Византије и Русије до Италије, Француске и Енглеске, велики манастирски поседи налазили су се у служби културе ништа мање него у функцији економског благостања и престижа феудалне државе. Једно дечанско властелинство, са територијом од неких 2500 км^2, са ораницама и шумом, са пашњацима, катунима и селима, са виноградима, пчелињацима, дудињацима, млиновима, са јазовима за наводњавање, са „цестама" и путевима, са дохоцима тачно одређеним, било је подлога и за високу културну делатност. Оно је, с једне стране, окупљало велики број монаха у непосредном литургијском животу обитељи; а с друге стране, као центар великог поседа – попут великих западноевропских бенедиктинских опатија – оно је било и центар гравитације и утицаја на становништво. Исто се може рећи и за Арханђеле, чији је посед захватао и добар део Полога и тзв. „грчких земаља" (у Македонији), осим онога што је имао у Метохији.

Манастири Косова и Метохије играли су важну улогу у културној и духовној интеграцији српског народа, но исто тако и у повезивању Срба са ширим кругом византијско-православне екумене тога доба. У том погледу је важна околност, да су се овде простирала и добра неких крупних манастира ван ове области – светогорских манастира Хиландара, светог Пантелејмона, светог Павла. То су посебни пунктови, „филијале" ових центара светогорске византијско-словенске духовности. То значи да је Косово било у сталној, живој и непосредној комуникацији са Светом Гором. У цркве ових поседа долазили су и ту одређено време боравили светогорски калуђери – Срби, Руси, Бугари и Грци. Они су одржавали везе са другим општежићима српским на Косову, или са искусним духовницима, српским испосницима. Са собом су носили књиге, рукописе са старим преписима или новим пре-

водима литургијске и теолошке, мистичке или поучне књижевности. Путовањем монаха, више него трговаца, долазило се до информација о томе шта се где збива на духовном и културном плану, долазило се до књига, „извода" за преписивање или и нових текстова. Тада су се за литургијске или уопште интелектуалне потребе великих српских општежића на Косову наручивали и кодекси из Свете Горе, па и са других страна.

Једна од првих ствари које би се морале урадити када је реч о истраживању рукописног наслеђа ове области везана је за археолошке, а не за археографске пројекте. Треба, наиме, проценити колики је уопште био број књига на Косову, а можда и колики је део укупне рукописне производње српских књига отпадао на косовске центре. Питање је сложено, јер није свагда могућно тачно утврдити ону примарну провенијенцију рукописа, али се поводом питања о броју неке калкулације могу извести, под условом да се зна колико је храмова било на Косову. Зна се колики је минимум приручне библиотеке у једној парохијској цркви, а може се израчунати и просечан број књига у једној манастирској библиотеци: полази се од функционалног момента – литургијска функција храма захтева одређене књиге, педагошка и контемплативна функција манастира, опет, сасвим одређен и познат профил библиотеке. Код нас такви прорачуни нису извођени са неким системом, као што је то учињено у Русији. Та су истраживања совјетских колега методолошки веома инструктивна, мада се мора водити рачуна и о неким разликама у нашем случају. Познати су радови Л. П. Жуковске, Б. Л. Фонкича и нарочито Б. В. Сапунова. Овај последњи аутор је засебно велико поглавље у расправи *Книга в Росии в XI–XIII вв.*, Ленинград, 1978, посветио „хипотетичној реконституцији могућне количине староруских књига XI–XIII века" (стр. 30–83). Сложеним прорачунима он је дошао до минималног броја од 31.500 књига, и оптималног броја, који се креће од 90.000 до 140.000 комада. Ти резултати се, истина, не слажу са прорачунима других аутора, углавном због различитог методолошког приступа. Жуковскаја је, на пример, дошла до

закључка да је сачувани број рукописа 1% од укупног некадашњег фонда; за означени период, минимална количина књига била би по томе око 19.000. Сапунов, међутим, има веома добро разрађене критерије, мада ни сам не сматра свој метод непогрешивим. Он полази од позитивних историјских извора, од броја храмова које помињу руски летописи до 1240. године; затим утврђује просечан број становништва Старе Русије и становништва које опслужује једна парохијска црква; потом се методом интерполације реконструише могућни број цркава (укључујући домаће капеле и манастирске цркве), подигнутих од X века до 1240. године; даље, утврђује се минимум богослужбених књига по једној парохијској и једној манастирској цркви (8 односно 26), после чега се одређује број богослужбених књига које су се могле налазити у свим црквама и манастирима Старе Русије током 250 година. Наравно, ту се мора додати и известан, не безначајан број нелитургијских књига, чија је концентрација била нарочито велика у манастирским или дворским библиотекама.

Као што се види, ова су истраживања у СССР почивала до сада углавном на богатим подацима руских летописа, а само делимично, са контролним узорком, на археолошким подацима. Код нас нема довољно изворних информација о броју цркава на територији Косова и Метохије, па би се зато морало поћи од археолошких испитивања. Морају се, наиме, археолошки истражити и идентификовати сва црквишта, остаци и трагови некада постојећих храмова. (То је, уосталом, важно и из једнога основног културноисторијског разлога: да се утврди ступањ и домет христијанизације народа, морају се узети у обзир пре свега мале парохијске цркве, њихов број и распрострањеност. Добро је примећено на примеру Русије да „хришћанство у Русији никада не би постигло успех, да се ослањало само на градско свештенство" – Сапунов стр. 56.) Тек са обављањем овог посла моћи ће да се добије представа о броју и густини храмова на територији Косова. Посредно се ови подаци могу користити и за демографске реконструкције броја становника одн. густине насељености једне области. И најзад, добила би се представа

о броју књига који се ту морао или могао налазити, значи о минималној или оптималној количини књига. Нажалост, археолошка карта средњовековних цркава и манастира на Косову далеко је од тога да буде чак и скицирана озбиљније. Једино су антропогеографи Цвијићеве школе у систематском снимању својих области пописивали сва црквишта до којих су могли доћи на основу локалних предања, топономастике или видљивих трагова на терену. Но, пошто цела територија покрајине није у том смислу проучена, сем источних и неких рубних области, немамо ни по том основу довољно елемената за потпуније обрачуне. Ипак, неки се обриси могу наслутити. На пример, ако Атанасије Урошевић на ужем подручју Косовске котлине (од Митровице до Качаника) набраја по разном основу 130 цркава, манастира и црквишта средњег века (без нових храмова који не би били подигнути на месту старих), онда се може макар и сасвим хипотетично упустити у неке рачуне. Ограничимо ли се само на минимум парохијске литургијске библиотеке, а то је по нашем мишљењу бар 10 књига (по Сапунову, 8), онда је у тих 130 цркава Косова (у ужем смислу) било најмање 1300 књига. Ако се томе дода да је међу њима и једна Грачаница, која данас има неких четрдесетак рукописа, а било их је сигурно много више судећи по реконструкцији грачаничког скрипторијума па и по грачаничком „одливу" у друге земље, па су ту и други манастири (за које Сапунов у Русији рачуна да им је просечни минимум књижевног литургијског фонда морао бити 26), онда се тај број има повећати и на свих 1500, као минимум за област површине око 2000 км², пети део површине целе покрајине Косово (нешто преко 10.000 км²). То значи да је на целој тетиторији САП Косово морало бити, бар по том основу, најмање 7500 књига. У ствари, ја бих рекао и знатно, знатно више: ту су, наиме, и два после Хиландара највећа и најпродуктивнија српска скрипторијума – Пећ и Дечани. Библиотеке само та два манастира, те две „лавре", морале су имати и по више хиљада рукописа.

Археолошка истраживања биће, дакле, веома важна за реконструкцију културних прилика, а у томе и производње

књига и обима књижних фондова у библиотекама. Уз многе корекције, долази се већ у овим овлашним проценама до количина које су за средњовековне прилике значајне. Ако се чак задовољимо са процењених 7500 књига само на Косову и Метохији, то је три пута више од онога што се данас сачувало на целокупној територији Југославије (око 2500). А могућно је, видели смо, размишљати и о већим бројевима. Ако се примени кључ Л. П. Жуковске, да је садашњи фонд само 1% од некадашњег онда би се добиле нарочито велике вредности: сада на Косову има нешто преко 350 рукописа, а са оним књигама које су у XIX веку биле донете у Београд, и потом изгореле у рату 1941. године (још 140) – око 490–500 рукописа; сто пута толико је 49 – 50.000 књига!

Но и ту се сударамо са сложеним научним задатком, који се у овом случају тиче управо археографије: утврдити шта је актуелно рукописно наслеђе Косова. На први поглед, то не би требало да буде тешко: евидентирати све рукописе који се налазе у косовским збиркама. Тај посао је у извесној мери већ урађен, а резултати су ове евиденције искоришћени и у нашем *Инвентару ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд, 1982. Ствар постаје сложенија ако се узме у обзир историјска динамика овог простора, која допире до наших дана. Књижевни фондови Косова су нарочито у XIX и XX веку растурани или чак уништавани. Два су главна правца тог одлива: један је ка неким значајним научним збиркама рукописа у Русији или Бугарској, где ће се и данас наћи рукописи и одломци из Дечана, Грачанице и других косовских манастира; други је ка Народној библиотеци у Београду и мањим делом ка Архиву Српског ученог друштва одн. Академије. Бројеви нису још тачно утврђени, нарочито не за садашње совјетске збирке. У старој Народној библиотеци, међутим, налазило се доста рукописа из Старе Србије. Према изричитим подацима о пореклу књига, у *Каталогу* Љубе Стојановића из 1903, може се набројати 140 рукописа са ове територије, од најстаријих из XIII века до XVII и XVIII века. Занимљиво је да је из Призрена односно из околине призренске набављен далеко највећи број – 87; ако

се ту уброје и рукописи из призренског Светог Ђорђа (3), Светог Марка (5), Свете Тројице Русинице (6), села Дворана (1), онда је то и свих 102. Остало је „из Старе Србије" – 22, из Пећи 3, из Пећке патријаршије 4, из Дечана 2, из Велике Хоче 2, Црвеног Брега 3, Битиње 2. Све је то заједно око 25% свих старих рукописа Народне библиотеке наведених у *Каталогу* из 1903. године. Нажалост, све је ово изгорело 1941, осим срећних изузетака – какав је Призренски рукопис Душановог законика. Но Призрен се овде открива као једна већа концентрација рукописних књига, те је непроцењива штета, ненадокнадив губитак што је све то изгорело: ту би се, вероватно, могао видети остатак призренске митрополитске библиотеке, ако не и траг библиотеке манастира Арханђела. Сувишно је и наглашавати шта су ови рукописи могли да значе за историјскојезичка и књижевна истраживања, с обзиром на значај своје провенијенције.

Данас се на Косову сачувао остатак остатака, поготову што су неке библиотеке спаљене, као библиотека манастира Девича за време последњег рата; ту је изгорело десетак важних рукописа. Неки су, пак, нестали без трага. Из села Црколеза и Ђураковца пренети су малобројни сачувани рукописи у Дечане одн. Пећку патријаршију. Из Дубоког Потока су однети у Покрајински завод за заштиту споменика културе у Приштини. Највећа концентрација рукописа је сада у Дечанима (близу 200), па у Пећкој патријаршији (115) и мање у Грачаници (38). Нажалост, нигде нису сигурни: рукописи Пећке патријаршије умало нису изгорели 1981, такорећи у навечерје албанске побуне, када је запаљен конак Патријаршије са ризницом. То су околности које нагоне не само на озбиљно размишљање негó и на брзу, неодложну акцију српске науке. Народна библиотека Србије има већ давно у свом програму систематско евидентирање, опис и снимање, а уз то и конзервацију ћирилских рукописа косовских, као и других збирки у Југославији. Владимир Мошин је добар део посла већ урадио: захваљујући његовој изванредној енергији и ефикасности данас постоје публиковани описи рукописа Пећке патријаршије (1971) и Грачанице (1961. и

1971). Истина, могло би се и ваљало би на томе још радити применом једнога проширеног и продубљеног кодиколошког метода, али су све битне информације ипак у тим Мошиновим описима. Чак су и дечански водени знаци искоришћени у познатом албуму Мошина и Траљића. Пећке рукописе описивао је раније Душан Вуксан (1936), као што је и Владимир Ћоровић исте године дао опис рукописа Девича, Црколеза, Дубоког Потока (1936). Дечанску збирку је описао Лазар Мирковић (реферисано је у Академији 1949. и 1950), али његов рукопис у САН није био примљен за штампу. Он је заиста имао доста мана, бар у односу на захтеве савремене археографије. Због тога је Археографско одељење Народне библиотеке Србије започело са једним новим, систематским и опширним описом дечанских рукописа. Тај посао је добрим делом урађен, али није довршен, већ се налази у прекиду. Ваљало би га без одлагања наставити и довршити, дајући му првенство у односу на неке друге археографске подухвате. Рукописи косовских збирки доскора нису били снимљени, али је сада и то обављено, те се у Народној библиотеци Србије налазе микрофилмови свих дечанских, пећких и грачаничких рукописа. Многи од тих рукописа којима је било потребно лечење подвргнути су конзервацији у лабораторији Народне библиотеке.

Посебан задатак представља, уз археографски рад и уз публиковање описа косовских рукописа, истраживање садржаја и типологије тога наслеђа, јер се оно повезује са матичним струјањима светогорске (првенствено хиландарске) књижевне делатности. С једне стране, ту треба проучити и шири круг рукописне традиције – оних аутора који припадају овој области, као што су Данило Пећки, Јефрем, Марко, Григорије Цамблак и други. Из тога ће се моћи закључити каква је улога и какав допринос овог центра средњовековне Србије у стварању нашега оригиналног књижевног опуса. (Томе је у виду једног прегледа дао свој прилог Дамњан Петровић из Приштине, у књизи објављеној недавно.) С друге стране, никако није мање важно, али је до сада у нашој науци веома запостављено истраживање рецепције византијске духовности, углавном преко превода са грчког, нових редакција и компилација. Косовски рукописи имају, на пример, значајно место у историји исихазма у Србији и на Балкану: ту су и неки најранији преводи дела Григорија Паламе (Дечани бр. 88). Томе се већа пажња посвећује у бугарској науци него код нас; у многим делима светогорске и српске провенијенције гледају бугарски историчари књижевности плод „трновске школе", па се тако у извесној мери, и сасвим неоправдано, отуђује српско духовно наслеђе добрим делом и захваљујући индоленцији и лености српске науке, која се тешко прихвата сложенијих текстолошких и књижевноисторијских истраживања компаративног византинословенског карактера. Поготову за духовна збивања у Моравској Србији Лазаревића и Бранковића пећко црквено средиште је од битног значаја, а уз ово нарочито Дечани са својим скрипторијумом и пратећим испосницама (Светога Краља и Белаје).

Проучавање рукописног наслеђа ове области показује нарочито важну чињеницу наше историје: континуитет културног живота српског народа кроз епоху отоманске власти. Чувале су се старе традиције, оживљавала и градила историјска свест, обогаћивала се књижевна ризница новим делима. Истраживања овог наслеђа морају зато да буду усмерена и на времена која долазе после средњег века: сама рукописна књига чини то нужним. У једној дечанској библиотеци, на пример, разликују се, али не и супротстављају, слојеви више векова: стварање XIV са оним из XV или из XVI века. Репертоар рукописне књиге са своје стране показује како се све оживљавала Србија дејством обновљене Пећке патријаршије. Ту су центри својеврсног отпора, чији су трагови у књигама и делима, све до оних из XVIII века, када се обнављају средњовековни култови у функцији изграђивања једне савремените, модерне националне свести (Параклис св. Стефану Дечанском, Јована Георгијевића, 1762).

Задаци истраживања српског рукописног наслеђа Косова, према томе, могу се резимирати на следећи начин: 1) археолошко-археографско истраживање обима рукописног насле-

ђа средњег века; 2) археографско истраживање постојећих библиотека на Косову и ефикасно објављивање опширних модерних описа; 3) исто такво истраживање косовских рукописа ван Косова, ради реконструкције средњовековног библиотечког фонда и продукције ове области; 4) идентификација писара и скрипторија, нпр. дечанског, пећког, грачаничког; 5) текстолошко истраживање порекла и односа оригиналних књижевних састава као и превода у косовском рукописном наслеђу; 6) комплетирање микрофилмова тога рукописног наслеђа; 7) конзерваторско и безбедносно старање о рукописима на Косову; 8) реконституција уништених фондова са Косова према свим расположивим подацима; 9) фототипско издавање важнијих рукописа, као и дипломатичко или критичко издавање појединих споменика средњовековне књижевности на Косову односно појединих текстова који припадају томе културном и књижевном кругу.

Да се све ово обави, или још тачније – да се поставе ваљани темељи за дугорочна истраживања која се ту претпостављају, неопходно је усмерити рад младих историчара и филолога ка овом тематском комплексу. А то значи, омогућити школовање, запошљавање, специјализацију и научно усавршавање неколико десетина младих људи, са добром координацијом и свом потребном савременом опремом. Не може се штедети на снимању, на изради репродукција и оперативне документације, на теренском истраживању и на публикацијама које би морале да буду брзо објављиване и учињене познатим у свету науке. Време је брже од нашег рада. Што је старији материјал у питању, све је жустријег и ефикаснијег рада потребно да се та трка добије. Било би трагично да ову трку изгубимо. Само у Другом светском рату уништена је трећина онога што се дотле било сачувало од косовских рукописа после свих паљевина, крађа и похара током османлијског ропства. Трећина косовског, не мали део целокупнога српског историјског памћења. Наша генерација не може и не сме дозволити да нам и остале две трећине буду уништене или отуђене без трага, непроучене, неснимљене, непубликоване.

ЛИТЕРАТУРА

Серафим Ристић, *Дечански споменици*, Београд, 1864; Љ. Стојановић, *Каталог рукописа и старих штампаних књига*, Збирка Српске краљевске академије, Београд, 1901; Љ. Стојановић, *Каталог Народне библиотеке у Београду*, IV. Рукописи и старе штампане књиге, Београд, 1903; Н. Махров, *Дечанская летопись с предисловием и комментариями к ней*, СПб. 1908; Д. Вуксан, *Рукописи манастира Пећке патријаршије*, Зборник за историју Јужне Србије и суседних области 1 (1936) 133–189; Л. Мирковић, *Извештај о испитивању рукописних типика у Пећи и Дечанима*, Извештај о стању и раду Задужбине Луке Ћеловића-Требињца у години 1935, Београд, 1936, 37; Л. Мирковић, *Саопштење о опису рукописа манастира Дечана*, Гласник САН 1 (1949) св. 1–2, 238; Н. Радојчић, *Душанов законик по Призренском рукопису*, Београд, 1953; V. Mošin, *Izvještaj o naučnom putovanju u Srijemsku Mitrovicu, Beograd, Peć, Dečane, Cavtat, Dubrovnik 1953. godine*, Ljetopis Jugoslavenske akademije 60 (1955) 218–226; Л. Павловић, *Фрагменти изгубљеног Дечанског врачебника и једног приватног писма*, Српски архив за целокупно лекарство 84 (1956) св. 2, 1–7; М. Теодоровић-Шакота, *Инвентар рукописних књига Дечанске библиотеке*, Саопштења Завода за заштиту и научно проучавање културе НР Србије 1(1956) 199–211; М.Теодоровић-Шакота, *Јован Граматик – преписивач и илуминатор једне дечанске књиге*, Саопштења Завода за заштиту и научно проучавање културе НР Србије 1 (1956) 172–173; С. Троицки, *Допунски чланци Властареве Синтагме*, Београд, 1956, 21–24; А. Василић – М. Теодоровић-Шакота, *Каталог ризнице манастира Пећке патријаршије*, Приштина, 1957; V. Mošin, *Izvještaj o naučnom putovanju u Gračanicu, Dečane, Pljevlja, Cetinje, Krku*, Ljetopis Jugoslavenske akademije 63 (1959) 313–315; V. Mošin, *Ćirilski rukopisi crkve u Crkolezu*, Ljetopis Jugoslavenske akademije 63 (1959) 315–318; В. Мошин, *Рукописи манастира Грачанице*, Старине Косова и Метохије 1 (1961) 17–84;

Н. Радојчић, *Закон о рудницима деспота Стефана Лазаревића*, Београд, 1962; Ђ. Трифуновић, *„Житије светог патријарха Јефрема" од епископа Марка*, Анали Филолошког факултета у Београду 7 (1967) 67–74; В. Мошин, *Допуна опису рукописа манастира Грачанице*, Старине Косова и Метохије 4–5 (1968–1971, обј. 1971) 160–164; В. Мошин, *Рукописи из цркве у Дубоком Потоку и из цркве св. Николе у селу Ђураковцу*, Старине Косова и Метохије 4–5 (1968–1971, обј. 1971) 137–149; В. Мошин, *Рукописи Пећке патријаршије*, Старине Косова и Метохије 4–5 (1968–1971, обј. 1971) 5–136; В. Мошин, *Служба и житије св. Петра Коришког с Коришким помеником у рукопису Српске академије наука и уметности бр. 123*, Старине Косова и Метохије 4–5 (1968–1971, обј. 1971) 151–159; Б. Јовановић, *Pećki paterik. Tri jezičke redakcije slovenskog prevoda Skitskog paterika*, Slovo 24 (1974) 139–188; Д. Богдановић, *Две редакције стихованог пролога у рукописној збирци манастира Дечана*, Упоредна истраживања 1 (1975) 37–72; П. Ивић – М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад, 1976; Д. Богдановић, *Песничка творенија монаха Јефрема*, Хиландарски зборник 4 (1978) 109–130; Л. Цернић, *Писари Грачаничког (Липљанског) пролога-минеја (Атрибуција рукописа као могућност реконструкције грађе скрипторија)*, Археографски прилози 1 (1979) 133–166; Л. Цернић, *О атрибуцији средњовековних српских ћирилских рукописа, Текстологија средњовековних јужнословенских књижевности*, Зборник радова научног скупа САНУ, Београд, 1981, 335–360; Д. Богдановић, *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI–XVII века)*, Београд, 1982.

III
КЊИЖЕВНИ РОДОВИ И ДЕЛА

РАЗВОЈ ЖАНРОВА У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ XIII ВЕКА

Књижевно дело у средњем веку не стоји само за себе, него је моменат у развоју, уклопљено у целину својега жанра. То показује историја византијске и старе руске књижевности. Средњовековна поетика ставља у први план оно што је универзално; уместо у индивидуалном, посебном, она живи у родовима и типовима књижевног стварања. Изучавање жанрова, стога, показаће и на материјалу старе српске књижевности исте законитости и појаве које су могле да буду установљене у књижевности Византије, старе Русије и западне Европе средњег века. Књижевно дело ни у српској књижевности није било јединствена, строго омеђена творевина, која би се смела посматрати у светлу ауторског начела, тако туђег средњовековном начину уметничког мишљења. Текстови се спајају и мењају, нарастају и прерастају у нове, да се у току свих тих промена на њима изређају многи познати или непознати аутори. Средњовековно књижевно дело је апстракција у низу конкретних облика: ми говоримо о ,житију светог Саве' или ,о служби светом Сави' као о строго дефинисаном делу некога познатог или непознатог аутора, а у ствари постоји читав сплет разних текстова у међусобном односу, веома измењених и подложних редакцији средине која текстове користи. Сваки од тих појединачних текстова има своју судбину, у могућности је да се удружи са другима као и да се осамостали, у динамичном обликовању и преображавању жанра.

У досадашњем разматрању постанка неких жанрова у старој српској књижевности можда је превише истицана формална, композициона страна текстова из којих се градио књижевни род старе српске ‚биографије'. О томе би се могло доста говорити, поготову о тези да је идејни ‚дуализам' у животопису српских владара (актуелна историја и идеализација) ‚главни литерални проблем' и основни конститутивни фактор тога жанра.[1] Ми бисмо, напротив, указали на то да је хагиографска концепција и у староме српском житију јединствена, да је њен главни мотив и ту, као и у византијском житију, савлађивање супротности између земље и неба, тела и духа путем одрицања и подвига којим се постиже светост, те да тај ‚дуализам' није специфичан за српску династичку биографију. А с друге стране, чини нам се да је у томе разматрању занемарена околност култне функције текста, и то управо као елеменат развоја у жанру, динамички елемент. Уопште није свеједно да ли је један биографски текст – дипломатички документ или белешка о смрти светога, или синаксар за читање на јутрењу, или житије за читање у трпезарији једнога великог општежића. Ту могу да леже разлози за проширења или скраћења, за промене у формулацијама и стилу, или за дефинитивно потискивање, повлачење и замену текстова.

Покушали смо да развој жанрова у старој српској књижевности XIII века пратимо на неким текстовима дужег континуитета и недовољно проучених међусобних веза и односа, водећи рачуна пре свега о томе да је реч о духовно хомогеним текстовима, а затим, да пред собом имамо текстове чији је облик одређен местом у култу, литургијском функцијом. Задржали смо се стога на житију светог Саве и Служби светом Сави. На тим текстовима се може одлично пратити еволуција простих облика са сложеним, и зависност облика од историје култа и од неких других, ‚спољашњих'

[1] Р. Маринковић, *Почеци формирања српске биографске књижевности. Повеље о оснивању манастира Хиландара*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 39 (Београд, 1973) 3–19, посебно стр. 3.

фактора, као што је утицај једне специфично византијске литерарне ‚норме', која се огледа у новим литургијским кодификацијама (новим типицима, минејима, синаксарима одн. пролозима), које управо током XIII века продиру у српски литургијски – а то ће рећи књижевни – живот.[2]

Проучавањем житија св. Саве у московском рукопису ГБЛ f. 178 №. 10272 (раније Хлуд. 105), из треће четвртине XIV века, дошли смо до закључка да Доментијаново *Житије светог Саве* из 1243. никако није први житијни текст посвећен нашем светитељу. Анализа тога дела, које смо назвали *Кратким житијем светог Саве* (КЖ), открива неколико мањих и самосталних целина, а преко тога и неколико етапа у развоју житија светог Саве од простих облика ка сложеним целинама.[3] То су: Хиландарско житије светог Саве, Милешевска транслација (прича о преносу моштију из Трнова у Милешеву) и Хиландарски запис о смрти светог Симеона. Први по настанку је вероватно запис о смрти св. Симеона, вероватно одмах после преноса Симеонових моштију у Србију 1206. Други је *Хиландарско житије светог Саве*, убрзо после смрти Савине у Трнову 1235, а некако у исто време и Милешевска транслација, 1237. или само неку годину после тога преноса. Међутим, не ради се овде само о хронолошкој сукцесији самосталних делова једне сложеније целине, здружених сигурно већ негде око 1240. године[4], него о феномену стварања у круговима, у својеврсним књижевним средиштима, која су то зато што су култна средишта, места у којима се развија одређени култ. У настанку текстова о светом Симеону могао се препознати један првенствено студенички круг: Савино *Житије светог Симеона* је у виду кти-

[2] П. Симић, *Рад Светог Саве на осавремењавању богослужења у Српској цркви*, Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175–1975, Београд, 1977, 181–205.

[3] Д. Богдановић, *Кратко житије светог Саве*, Зборник Матице српске за књижевност и језик 24 (Нови Сад, 1976) 5–32.

[4] Пре него што је Доментијан саставио своје опширно Житије светог Саве (1243), и поготову пре састављања Житија светог Симеона (1264).

торског житија уклопљено у *Студенички типик*.[5] Студеничка је, како се са доста разлога верује, и Савина *Служба светом Симеону*.[6] Чак је и Стефаново *Житије Симеоново* пространа и самостална варијанта која се везује за студенички култ (мироточиве мошти)[7], а биће да је студеничко и Пролошко житије светог Симеона, старијег типа (можда студеничког монаха Спиридона из 1227–1233)[8]. То је, дакле, једна целина. Друга целина је круг који сам назвао милешевским, а који обележавају следећи текстови: Служба светом Сави у свим својим редакцијама XIII века, са Пролошким житијем светог Саве старијег типа[9], чему се придружује и Милешевска транслација у КЖ, а у другој фази млађи синаксар светог Саве и здруживање разнородних текстова у КЖ. На овом плану је, пак, дошло до контакта милешевског круга са трећим, хиландарским кругом. Сам тај круг је створио сопствене култне текстове: о Симеону – Савине уводне главе (*Слово*, 2 и 3) *Хиландарског типика*[10] и Запис о смрти у КЖ; о Сави – Житије у КЖ. После ових текстова, у наглом успону, он развија до краја жанрове реторског опширног житија: у Доментијановим делима (*Житију светог Саве* и *Житију светог Симеона*)[11], а у коначном резултату – у Тео-

[5] В. Ћоровић, *Списи св. Саве*, Београд – Ср. Карловци, 1928, стр. XV–XXI, 151–175.

[6] О томе: Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, О Србљаку. Студије, Београд, 1970, 271–272, са библиографијом.

[7] В. Ћоровић, *Житије Симеона Немање од Стевана Првовенчанога*, Светосавски зборник 2. Извори, Посебна издања СКА 125, Београд, 1928, 1–76.

[8] В. Мошин, *Ћирилски рукописи Југославенске академије* I, Загреб, 1955, 159; Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија старе српске књижевности (XI–XVIII века)*, Београд, 1960, 314–315. Упор. Д. Богдановић, *Пролошко житије светог Симеона*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 42 (Београд, 1979) 9–19.

[9] В. Ћоровић, *Пролошко житије Св. Саве*, Светосавски зборник 2. Извори, Посебна издања СКА 125, Београд, 1938, 77–87.

[10] В. Ћоровић, *Списи св. Саве*, стр. VIII–XIII, 26–29.

[11] *Живот светога Симеуна и светога Саве*, написао Доментијан, ed. Ђ. Даничић, Београд, 1865.

досијевом опису, који је комплетан, јер обухвата и хагиографију и химнографију.[12] Са студеничким кругом, хиландарски је повезан управо двема хиландарским повељама, Симеоновом и Стефановом.[13]

Шта, дакле, имамо: самостално постојање кругова, али и њихов додир, међусобни утицај. Свако средиште има своју књижевну продукцију, да задовољи своје култне потребе; тек у другој фази долази до ‚излажења' из сопственог круга и успостављања додира, при чему се мешају, комбинују, спајају и ‚контаминирају' текстови различите провенијенције. Ипак, круг јачега књижевног стварања развија сопствену делатност и даље, не задовољавајући се делом других центара. Биће тако од пресудног значаја улога Хиландара, који најпре преко Доментијана, а онда преко Теодосија потискује све друге локалне традиције, и студеничку св. Симеона (Житије и Службу Савину, Пролошко житије, Житије Стефаново), милешевску св. Саве (све службе светом Сави XIII века, Милешевску транслацију одн. вероватно здружено Кратко житије). Важно је, исто тако, да се у међусобном односу текстова, поготову унутар једног круга, осећа појава претакања

[12] Аутор овог чланка припрема критичко издање целокупних дела Теодосија Хиландарца. За сада, Теодосијев *Живот светога Саве*, ed. Ђ. Даничић (са погрешном атрибуцијом овог састава Доментијану уместо Теодосију), Београд, 1860 = репринт Ђ. Трифуновић, Београд. Теодосијево *Житије св. Петра Коришког*, ed. Ст. Новаковић, Гласник Српског ученог друштва 29 (Београд, 1871) 320 – 346, и Старине Југославенске академије 16 (Загреб, 1884) 9 сqq. Химнографске текстове видети у издању: *Србљак. Службе, канони, акатисти*, I, Београд, 1970, 139–507 (наша транскрипција и превод), а напомене о тим текстовима: Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 278–291. Похвала Симеону и Сави: Т. Јовановић, *Похвала светоме Симеону и светоме Сави Теодосија Хиландарца*, Књижевна историја 5 (Београд, 1973) св. 20, 703–778.

[13] Издање Симеонове Хиландарске повеље: В. Ћоровић, *Списи св. Саве*, стр. I–IV, 1–4. Стефанова повеља: А. Соловјев, *Хиландарска повеља великог жупана Стефана (Првовенчаног) из 1200–1202*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор 5 (Београд, 1925) 62–89. Датирање ових повеља: Ф. Баришић, *Хронолошки проблеми око године Немањине смрти*, Хиландарски зборник 2 (Београд, 1971) 31–58.

једнога текста у други, грађења на традицијама претходног. Доментијан, заправо, користи КЖ као један од извора свога опширног *Житија светог Саве*, али и св. Симеона, и то оним већ утврђеним поступком интерполације и реторских проширења о којима је говорила Радмила Маринковић поводом двеју хиландарских повеља.[14]

Још занимљивији је случај *Службе светом Сави*, као изразито литургијског текста, који није настао у Хиландару и кроз читав XIII век није хиландарски, да крајем тог столећа или вероватније почетком идућег буде замењен текстом хиландарске књижевно-литургијске продукције. До сада су биле познате три службе св. Сави за које се држало да су настале у XIII веку: Служба успенију светог Саве (за годишњи помен 14. јануара)[15], Служба преносу моштију светог Саве (за 6. мај, спомен преноса)[16] и Служба из Братковог минеја, и то из оног дела тога старога кодекса који је написан око 1330. године.[17] Одмах је било запажено преплитање ових служби, али и самосталност сваке, без обзира на то што се један део химнографских текстова понавља у свакој или бар у две од њих три. Поставило се питање приоритета, па је формулисана претпоставка да је прва и најстарија служба св. Сави она за пренос моштију, друга – служба за годишњи спомен, а Браткова – једна од каснијих, скра-

[14] Р. Маринковић, нав. дело, 18–19.

[15] Издање према московском пергаментном рукопису Унд. 75 с почетка XIV века: Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи, акти, биографије, летописи, поменици, типици, записи и др.*, Споменик СКА 3 (Београд, 1980) 165–175. Упор. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 275–276.

[16] Издање према рукопису Архива САНУ 339 из 1599/1600: Љ. Ковачевић, *Неколико прилога за црквену и политичку историју јужних Словена*, Гласник Српског ученог друштва 63 (Београд, 1885) 19–40. Упор. Ђ. Трифуновић, *Белешке о делима у Србљаку*, 273–274.

[17] Објављен само Канон светом Сави: Ст. Новаковић, *Примери књижевности и језика старога и српско-словенскога*, Београд, 1904, 152–158. Рукопис Братковог минеја је данас у Народној библиотеци Србије у Београду, са новом сигнатуром Рс 647.

ћених варијаната.[18] Било је и обрнутих мишљења, при чему нарочито треба водити рачуна о стручном литургичарском мишљењу Лазара Мирковића да је Служба успенију, ипак, прва.[19] Подробно утврђивање подударности и јављања ових или оних стихира и тропара у обема главним службама, Служби успенију (У) и Служби преносу (П), није могло довести до одређеног коначног решења.

Четврта служба, у софијском пергаментном Минеју из последње четвртине XIII века (ЦИАМ 403), није била проучена. Само је Ћоровић, на основу посредних података, поменуо ту службу као ‚службу преносу тела св. Саве'.[20] Показало се да је то погрешно, и да је на ту службу ваљало обратити већу пажњу. То није служба преносу него служба за годишњи спомен св. Саве, тј. за дан његова престављења 14. јануара. Она садржи у себи елементе спомена одн. успенија и преноса, али у друкчијој мери и комбинацији, са сасвим другом структуром него У. Текстови се заиста понављају у читавој групи Софијске службе (С), Службе Братковог минеја (Б), У и П, али су важни, и можда још важнији други, такорећи ‚спољни' елементи – као што је место текстова посвећених Сави у односу на друге службе, у овом случају у односу на Службу синајским оцима 14. јануара. Ту се С, поготову, показује као старија и од једне и од друге до сада познате и публиковане службе. Нема укрштања, као у У; текстови стоје за себе, потогову канони, који се смењују у читавом низу својих ‚песама', без преплитања. Софијска служба одаје у литургичком погледу најстарији стадијум у форми-

[18] Љ. Стојановић, *Стари српски хрисовуљи...*, 165. Упор. Ђ. Сп. Радојичић, *Антологија*, 321.

[19] Д. Костић, *Учешће св. Саве у канонизацији св. Симеона*, Светосавски зборник 1. Расправе, Посебна издања СКА 114, Београд, 1937, 173–175; Л. Мирковић, *Хеортологија или историјски развитак и богослужење празника православне источне цркве*, Београд, 1961, 130.

[20] В. Ћоровић, *Пролошко житије Св. Саве*, 79. Критичко издање текста Софијске службе, упоређене са другим службама св. Сави XIII века у сачуваним преписима, приредио сам за штампу у Грађи за историју књижевности САНУ.

рању једне сложене аколутије. Чак је и тај стадијум млађи у односу на онај претходни, када се свети убацује најпре типским, а онда посебним тропаром и кондаком у службу другоме светом истог датума,[21] или се за његов култ користи служба каквоме другом светом исте категорије; тако је Сава, по одредбама типика, био прослављан песмама службе св. Јовану Златоустом 13. новембра.[22] У случају С, већ је изграђена цела конструкција самосталне службе, сада у некаквој ‚коегзистенцији' са ранијом службом тога дана (Синајским оцима). Следећа фаза биће укрштање (У), а потом потискивање и ‚протеривање' друге службе, поготову када је празник св. Саве изједначен са празником великога светог (‚светога са бденијем'), који у Српској цркви добија чак и првенство у односу на Оданије Богојављења.[23] Закључили смо, зато, да је већ и са тих разлога Софијска служба морала да буде најстарија аколутија св. Саве. Управо тај спој мотива успенија и преноса, уз ове спољне елементе, указује на то да је С најстарија, састављена сигурно убрзо после извршеног преноса, већ 1237. или 1238, приликом конституисања култа св. Саве, до чега је могло да дође само у Милешеви и само поводом транслације. Ми зато и видимо у тој служби један од производа онога милешевског круга, који се начинио видљивим житијним текстом о преносу моштију св. Саве и редакцијом Кратког житија.

Од ове службе, као првобитне, гранају се потом две, што је условљено литургијским разлогом: да се у Милешеви прослављњ и спомен светога 14. јануара и спомен пренесенија 6. маја (као локални култ манастира у коме су се чувале Савине мошти). Софијска служба је за 14. јануар. Служба

[21] Вид. Ђ. Трифуновић, *Стара српска црквена поезија*, О Србљаку. Студије, Београд, 1970, 15–20.

[22] Р. Грујић, *Служба 13 новембра као прва Св. Сави српском*, Гласник Скопског научног друштва 15–16 (Скопље, 1935, публ. 1936) 355.

[23] Д. Богдановић, *Служба Светом Сави у руским минејима XV–XVII века*, Свети Сава. Споменица поводом осамстогодишњице рођења 1175–1975, Београд, 1977, 349–360, посебно стр 355.

преноса настала је издвајањем одговарајућих текстова са темом преноса из С. Потом је С била замењена проширеном и преуређеном варијантом своје конструкције – У. Служба Братковог минеја, који је и сам из Полимља (веоватно из манастира св. Петра и Павла код Бијелог Поља)[24], има сопствену варијанту, као скраћена служба на бази С, са новим каноном. Очигледно, у другој половини XIII века настала је једна сложена литургичка ситуација, у којој су биле у употреби и конкурисале једна другој разне милешевске верзије и редакције. Занимљиво је да Типик из времена цара Душана (1346–1355), који се данас налази у Хиландару (Cod. slav. 165), не зна за посебну службу преносу, већ за 6. мај, ‚пренесеније мощтем светого Сави архиепископа', упућује на службу ‚писану 14. јануара'. Структура те службе по овом типику, међутим, одговара редакцији С, само без синајских отаца, а не некој другој редакцији XIII века, поготову не Теодосијевој служби са којом нема никакве везе.[25]

За све то време током XIII века, Хиландар је без сопствене службе своме ктитору, а поготову без службе која би текла доследно по одредбама оног типика који у Светој Гори преовлађује, типика јерусалимског. Зато Хиландар и ствара нову службу, без икакве везе са било којом претходном, милешевском, и лансира је доследно по типику јерусалимском: то је Теодосијева служба, састављена највероватније почетком XIV века, у свим деловима своје сложене и разгранате структуре сасвим нова. За разлику од житија, где су текстови у некаквом односу, где прелазе један у други, настављају да живе у другом, Теодосијева служба је прекинула традицију милешевског круга и наметнула се као нова, по

[24] Љ. Ђорђевић, *Братков минеј*, Зборник историје књижевности САНУ 10, Београд, 1976, 21–40.

[25] Л. Мирковић, *Хеортологија*, 132–133; исти, *Рукописни типици српскословенске рецензије*, Богословље 19 (Београд, 1960) св. 1–2, стр 4–6, № 5. Са овим треба упоредити правила из типика у српском Четворојеванђељу дијака Бунила из треће четвртине XIII века (Хиландар, Cod. slav. 23, fol. 232 v), као и Четворојеванђељу Копитареве збирке у Љубљани с краја XIII – почетка XIV века (НУК Cod. Кор. 21, fol. 389 v).

свој прилици управо због литургичке неодрживости, шаренила и недоследности милешевске традиције.

Шта се из ове упоредне анализе може закључити? Пре свега, да жанр житија пролази у XIII веку кроз неколико облика. У генези тога жанра лежи посмртна белешка или запис о смрти светога (Хиландарски запис о смрти светог Симеона), или прича о преносу моштију светога као битном елементу чудесног прослављења, којим се конституише култ (Милешевска транслација светог Саве). Уз аколутију, службу, која има свој ток, долази обавезни синаксар (Пролошко житије светог Симеона одн. Пролошко житије светог Саве). Да се добије ‚житије светога' као целина за читање у ‚трпези', здружују се простији, првобитни облици у једну нову, сложену целину Кратког житија. Из овог обједињења, реторским проширењем, уз коришћење других самосталних књижевних извора и узора, чак и таквих који припадају не само другом жанру него и другој књижевности (Иларионово 'Слово о закону и благодети' са Похвалом Владимиру, из руске литературе XI века)[26], настаје прво заиста опширно (‚пространо') житије у српској књижевности, веома сложено у комбинацији већег броја ‚поджанрова', Доментијаново *Житије светог Саве*. Ту већ долази до утицаја реторика и нарочито светогорска идеологија византијских великих житија.

Жанр службе (аколутије), као химнографски жанр, одражава најпре један прелазни моменат у коме се православно-византијска служба уопште налази у XII–XIII веку, поводом коначног увођења јерусалимског устава као општеважеће литургијске норме. Он пролази, у случају службе св. Сави, од простих облика са тропаром и кондаком светоме, и коришћења службе св. Јовану Златоустом као типске службе за нашега светитеља, преко аколутије за спомен светога на дан његовог ‚успенија' 14. јануара (С), и диференцираних служби милешевског круга за пренос моштију 6. маја (П) и опет за дан успенија 14. јануара (У), све до превазилажења свих дотадањих хибридних творевина једном, веома сложеном али стандардном службом по јерусалимском типику, Теодосијевом *Службом светом Сави*. Занимљиво је и то, да се култ преноса моштију св. Саве у Српској цркви није одржао. Уведен је поново тек у новије време.

Проучавање ова два главна жанра српске књижевности у XIII веку веома је инструктивно и у погледу других жанрова, а поготову може да подстакне истраживање структуре оних опширних пространих књижевних творевина, са којима ће се ићи кроз XIV век у грађењу тзв. Даниловог зборника житија краљева и архиепископа српских.[27] Тако се и развој жанрова у XIV веку код Срба показује као надградња оне основе која се формирала у претходном столећу, у еволуцији облика, преко сложених односа до нових целина, у којима се осећа нов, висок књижевни квалитет.

Чланак, написан децембра 1977, објављен је најпре на француском језику: D. Bogdanović, *L'évolution des genres dans la littérature serbe du XIIIe siècle*, Byzance et les Slaves. Etudes de Civilisation, Mélanges Ivan Dujčev, Paris 1979, pp. 49–58.

[26] М. П. Петровский, *Иларион, митрополит Киевский, и Доментиан, иеромонах Хиландарский*, Известия Отделения русского языка и словесности ИАН 13 (СПб 1908) 4, 81–133. Упор. В. Ћоровић, *Међусобни одношај биографија Стевана Немање*, Светосавски зборник 1. Расправе, Посебна издања СКА 114, Београд, 1936, 1–40.

[27] О томе више у моме реферату на Грачаничком симпозијуму у Београду 1973: *Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века*, Зборник радова Византијска уметност почетком XIV века, Београд, 1978, 85–97. У међувремену, објављена је темељна студија Ђ. Трифуновић, *Проза архиепископа Данила II*, Књижевна историја 9 (Београд, 1976) св. 33, 3–71.

НОВЕ ТЕЖЊЕ У СРПСКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ ПРВИХ ДЕЦЕНИЈА XIV ВЕКА

Првих двадесет година XIV века српска уметност је кренула новим правцем: то је почетак нове епохе у српском сликарству, епохе наративног стила. Извори, путеви и облици овог стила у српским земљама XIV века истражени су у синтетичком делу Светозара Радојчића *Старо српско сликарство* (1966). Стил који ликовни израз подређује тексту, као илустрацију текста, и слику претвара у речито приповедање, јавља се у Србији упоредо са настанком наративног сликарства у Византији, у склопу палеологовске ренесансе, свакако са грчким сликарима нове школе. До тада монументални ликови нашег сликарства XIII века постају у првим деценијама XIV века стварнији, враћени у свој природни амбијент, хуманији; у томе се види појава хуманизације, заједничка целокупној уметности тих времена. На врхунцу развојне линије Милутиновог сликарства, фреске манастира Грачанице из 1321. показаће и извесне тежње ка „новом експресионизму", чиме се наговештава и правац даљег развоја сликарства у другој и трећој четвртини XIV века.[1]

Доба краља Милутина, поготову на самом прелому између два столећа (1282–1321), било је уопште од великог значаја за културу Србије, означавајући епоху не само у уметности. Упоредне појаве тражене су на плану књижевног развоја и писмености. Под претпоставком да „стара српска

[1] С. Радојчић, *Старо српско сликарство*, Београд, 1966, 83–171, нарочито на стр. 117.

књижевност и стара српска уметност иду напоредо"[2], Милутиново доба је и српску књижевност морало усмерити новим правцима и дати дела која би била писана, аналогно сликарству, наративним стилом. Таква је упоредна појава нађена у књижевном изразу Теодосија Хиландарца, и то у *Житију светог Саве*[3], за које је давно речено да се одликује изузетним приповедачким квалитетима.

Пажљиво истраживање, међутим, наилази на крупне тешкоће не само у даљем настојању да се наративни стил прати кроз српску књижевност XIV века него и у покушају да се Теодосијево књижевно дело потврди као почетак епохе наративности која би одговарала новом сликарском правцу. Уочено је, с правом, да на почетку XIV века „нема датованих дела која би омогућила да се осетљиво питање развоја стила овде прати у континуитету и са довољно одређености"[4], али се та напомена мора применити управо на Теодосија: веома сложено питање хронологије његова живота и датирања његових дела још није решено. По једнима, Теодосије је писац XIII века. По другима, његова дела треба сместити у прву или чак другу и трећу деценију XIV века.[5] Не расправљајући овом приликом то питање, можемо установити важнију ствар: наративни елементи у житијној фактури Теодосијевог стила, несумњиво потврђени откривањем Теодосијеве склоности ка

[2] Ђ. Радојичић, *Развојни лук старе српске књижевности*, Летопис Матице српске 385 (1960) 333 (= Српска књижевност у књижевној критици. I Стара књижевност, прир. Ђ. Трифуновић, Београд, 1965, 38–39).

[3] Г. Суботић, *Теодосијева житија и српски живопис Милутиновог доба*, Српска књижевност у књижевној критици. I Стара књижевност, прир. Ђ. Трифуновић, Београд, 1965, 368–373.

[4] Г. Суботић, *нав. дело*, 368.

[5] И даље неопходна студија о личности Теодосија: Ђ. Радојичић, *О старом српском књижевнику Теодосију*, Историјски часопис 4 (1952–1953, обј. 1954) 13–42. Упор. Н. Радојчић, *Теодосијеви погледи на друштвено и државно уређење Србије*, Rasprave Znanstvenega društva v Ljubljani 9 (1931) 1–44; исти, *Два Теодосија Хиландарца*, Глас САН 218 (1956) 1–21; М. Динић, *Доментијан и Теодосије*, Прилози КЈИФ 25 (1959) 5–12; М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд, 1975, 178–209.

описивању детаља, његове објективизације израза, динамичности и живе, сликовите речитости, могу се и морају се посматрати у склопу поетике жанра у коме Теодосије пише, а не изоловано – дакле у своме значењу и функцијама, а не само формално. Једна новија стилистичка студија о Теодосијевом *Житију светог Саве*[6] показала је, на пример, да се оно не може битно издвојити из општег оквира житијне литературе XIII и XIV века, да оно управо у тој својој наративности поседује и примењује сва она стилска средства која су својствена овом жанру као његов стилистички стандард, као трајно обележје једнога доброг житија, без обзира да ли је реч о византијској или словенској литератури средњег века.

С друге стране, ако Теодосијево књижевно дело и датирамо првим деценијама XIV века, па ако и прихватимо уопштену констатацију да елементи наративности код Теодосија преовлађују и формирају нов стил, ми тиме нисмо добили све што би било потребно да се потврди теза о настајању једне нове *епохе* у историји старе српске књижевности, епохе наративног стила. У целоме том раздобљу нема ничега што би Теодосија настављало, опонашало или мењало у овом правцу, поготову не упоредо са даљим променама у сликарству XIV века. Или ми немамо сачуваних текстова и споменика, или се наративни стил у старој књижевности угасио са својим првим остварењем. Теодосијево дело се преписује, али се не наставља.

Милутиново доба је иначе богато по броју споменика писмености и веома значајно по продукцији књижевних скрипторија на двору и по манастирима. Оно је донело нове облике и типове писма и орнамента, а обележено је живом преписивачком и преводилачком делатношћу. Врло је вероватно да се управо тада ради на критичкој исправци старословенског превода јеванђеља и апостола: рукописи из првих година XIV века – Хиландарско јеванђеље бр. 1 из 1316. и Шишатовачки апостол из 1324 (Београд, Патр. библ. 322). Поуздано су дошла до нас и два споменика од нарочитог културноис-

[6] C. Müller-Landau, *Studien zum Stil der Sava–Vita Teodosijes*, München, 1972.

торијског значаја: Рашка крмчија, писарско дело епископа рашког Григорија из 1305 (Москва, ГИМ Воскр. 29 и ГБЛ Унд. 25) и Никодимов типик, превод јерусалимског типика који је начинио српски архиепископ Никодим 1319 (рукопис изгорео 1941, сачуване фотографије целог кодекса). Из тога је доба (друга деценија XIV века) знаменити Париски зборник са *Житијем светог Симеона Немање* од Стефана Првовенчаног (Париз, BN Cod. slav. 10). Најкасније почетком XIV века преведен је у Србији и византијски стиховни пролог који ће одиграти важну улогу управо у даљем развоју књижевних жанрова у нас.[7] Ако Милутиновој владавини прикључимо и раздобље Стефана Дечанског, број споменика ће се повећати, али у истом смеру, у истим жанровима и областима. Први сачувани (и сада изгубљени) препис Теодосијевог *Житија светог Саве* је рукопис Теодулов из 1335 (прве године краља Душана). Пре тога је преписан Лесновски пролог, 1330 (Београд, САНУ 53). Друга верзија јерусалимског типика, Романов типик, настао је већ 1331 (Берлин, SB Vuk 49). Ако не рачунамо аренге у повељама Драгутина, Милутина и Дечанског, иначе веома интересантне и још недовољно проучене у књижевно-историјском погледу[8], као и неке ситније, мада не мање важне записе (на пример, запис рашког епископа Григорија у поменутој Рашкој крмчији из 1305) оригинално је у томе периоду само крупно дело архиепископа Данила II (Данила Пећког), *Житија краљева и архиепископа српских*[9], састављена највероватније пре

[7] Питање превода стиховног пролога разматрао сам у недавно објављеној студији *Две редакције стиховног пролога у рукописној збирци манастира Дечана*, Упоредна истраживања 1, Институт за књижевност и уметност, Београд, 1975, 37–72.

[8] На књижевне одлике аренги скреће пажњу у новије време В. Мошин, *Самодржавни Стефан кнез Лазар и традиција немањићког суверенитета од Марице до Косова*, О кнезу Лазару, Зборник радова научног скупа, Београд, 1975, 28–31.

[9] Једино издање оригиналног Даниловог текста: *Животи краљева и архиепископа српских написао архиепископ Данило и други*, изд. Ђ.

1324, а најкасније до 1332. А та житија никако нису писана у новом, наративном стилу и Данило није настављач Теодосија ни у ком смислу речи.

Данилова житија, поуздано датирана првим деценијама XIV века, испуњавају собом не само ово време него, са својим настављачима, и скоро сав остатак самосталног живота Србије до осамдесетих и деведесетих година XIV века. Изражавајући неке нове погледе и примењујући неке нове поетске поступке, Данилова житија отварају једно ново поглавље у историји старе српске књижевности, мада би било претерано рећи да стварају епоху или поготову да разрастају у књижевни правац. И она се крећу у основним оквирима житијног жанра и у духовној и поетској традицији Саве, Стефана, Доментијана и Теодосија. Уосталом, има нешто заједничко у читавој житијној, а потом нарочито и песничкој књижевности средњовековне Србије: то је поетика византијске пролошке хагиографије и минејске химнографије, поетика која негује апстрактни „високи стил" и проповедничку реторичност ученог богословља. Та јединственост поетике и неких општих особина стила јужнословенске (српске и бугарске) књижевности у широком распону XIII и XIV века у науци је већ запажена: стилски поступак као што је „плетеније словес", откривен најпре у литератури Јужних Словена с краја XIV века[10], установљен је као неотуђива припадност јужнословенске књижевности за читава два века до тога времена, као нешто што повезује, на пример, све српске хагиографе и химнографе од Саве до

Даничић, Загреб–Београд, 1866 (у даљем тексту: *Живоши*). Важан хиландарски рукопис Даниловог зборника из 1553 (тзв. „Милешевски препис", Хил. 435) изгубљен је у Београду најкасније 1941, чиме је веома отежан задатак новог, критичког издања Данила. Превод на савремени српскохрватски језик објавио је Л. Мирковић у издању Српске књижевне задруге, Коло XXXVIII, бр. 257, Београд, 1935 (у даљем тексту наводим упоредо са издањем оригинала, под скраћеницом ЛМ). У истој књизи је и важан предговор Н. Радојчића, *О архиепископу Данилу II и његовим настављачима*, стр. V–XXIX.

[10] Д. С. Лихачев, *Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России*, Доклады на IV Международном съезде славистов, АН СССР, Москва, 1958, 6 и д.

Даниловиих ученика.[11] У том погледу нема разлике између „плетенија" једног Данила и „плетенија" једног Доментијана.

Шта је онда ново, и у ком смислу се може говорити о новим појавама и тежњама српске књижевности у првим деценијама XIV века?

Књижевни текстови Данила Пећког, нарочито његова житија али и службе, нису исто што и дела претходног раздобља. То се може установити већ обичним читањем једнога *Житија краљице Јелене*, на пример. Разлике су очигледне када се такви књижевни састави упореде са Теодосијем, па чак и са Доментијаном. Јединствена је поетика, јединствени су општи закони и погледи на стварање књижевног текста и његову функцију, истоветна су главна стилска средства и заједничке су основне одлике жанрова, али је зато видљива разлика у неким новинама структуре, у знатном појачавању експресивности, снажнијем присуству мисаоног и душевног света јунака, и управо – у смањеној наративности: чак и у односу на Доментијана, који је међу свим писцима XIII века несумњиво највише контемплативан и најмање наративан, у Данила је наративности мање.

Најкрупније су новине у структури житијног жанра. Док су српска житија пре Данила, у XIII веку, држећи се увек основне схеме византијског „виоса", скромно улазила у састав типика – као ктиторско житије (Сава), или нарастала до обимних кодекса од преко 300 листова in folio (Теодосије или Доментијан), Данило ствара књижевни мозаик, крупну целину релативно малих житијних текстова. Без обзира на то какав ће бити коначни одговор на питање о састављачу „Даниловог зборника", може се сматрати сигурним да је већ

[11] V. Mošin, *O periodizaciji rusko-južnoslavenskih književnih veza*, Slovo 11–12 (1962) 103–104. Питању „плетенија словес" посвећена је врло добра расправа Малика Мулића, *Srpski izvori „pletenija sloves"*, Sarajevo, 1975. Нажалост, резултати ове расправе, објављене у неким деловима и раније (вид. М. Мулич, *Сербские агиографы XIII–XIV вв. и особенности их стиля*, ТОДРЛ 23, 1968, 127–142) још нису довољно утицали на схватања совјетске науке о пореклу овог стила у Русији. Упор. Д. С. Лихачев, *Развитие русской литературы X–XVII веков*, Ленинград, 1973, 88.

Данилова намера била писање једнога житијног зборника српске свете династије и свете аутокефалне цркве.[12] О томе он сам говори у својим текстовима. Тако у *Житију краљице Јелене* каже изричито: „Ја, грешни Данило, саставих напред писана житија благоверних краљева српске земље".[13] Раније, на почетку *Житија краља Драгутина*, упућује на претходне текстове одн. на *Житије краља Уроша*, речима „као што напред изнесосмо у овом спису (писании)".[14] У *Житију краља Милутина* помиње, опет, претходне текстове на исти начин: „о томе свему смо указали у напред писаном њихову житију (въ прѣдьписаномь житии ихъ)".[15] Чак и у *Житију архиепископа Јоаникија* Данило се позива на раније текстове и тиме открива композиционо јединство читаве књиге: „као што указасмо у напред писаном житију (тј. *Житију краља Уроша* – Д. Б.) о свему што се догодило".[16] Најнепосредније о својој намери да састави зборник житија говори Данило у уводу *Сказанија о житију преосвештених архиепископа српских*: „Сва напред писана житија краљева српске земље, сва саставивши довде, и опет после њих наумисмо, колико нам буде могуће у Господу, да и неке мале повести житија (малык повѣсти житиꙗ) проговоримо о светитељима, који су пређе били".[17] Или, у уводу *Житија краља Милутина*: „Јер због имена силе Твоје и почео сам оно што је напред у овом спису, житија добропослушљивих слугу Твојих".[18]

За такву композицију, за састављање хагиографског зборника мањих или већих житијних текстова биће неопходно тражити аналогије са византијским прологом, који је у

[12] Вид. Н. Радојчић, *О архиепископу Данилу II и његовим настављачима*, XXII–XXIII.

[13] *Животи*, 58 = ЛМ 46.

[14] *Животи*, 22 = ЛМ 21.

[15] *Животи*, 106 = ЛМ 80.

[16] *Животи*, 289 = 220.

[17] *Животи*, 234 = ЛМ 176.

[18] *Животи*, 104 = ЛМ 79.

XIII и првим деценијама XIV века помно преписиван у нас, најпре у својој старијој, нестиховној, а потом и у млађој, стиховној редакцији. Књига за манастирско и црквено читање, Данилов зборник је могао бити и замишљен као својеврсни српски „пролог". Литургијска календарска заглавља Данилових житија иду у прилог таквој претпоставци. На пример, заглавље *Житија краља Драгутина* гласи у оригиналу: Мѣсеца марьта въ ·в͡ı· дань житиѥ благочьстиваагo кралꙗ Стефана срѣмьскаагo нареченаагo Драгоутина, въ иноцѣхъ же Теоктиста монаха.[19] Или заглавље *Житија краљице Јелене*: Мѣсеца феврoуариꙗ въ·и҃· дьнь житиѥ богооугодьноѥ и жизнь непорочьнаꙗ благочьстивыѥ и христолюбивыѥ госпожде нашеѥ, блаженыѥ Ѥлены монахиѥ.[20] Да је, ипак, у мотивацији текстова овог зборника лежало и прослављање светих о дану њиховог спомена, што значи – да су ови житијни текстови култне природе по једној својој функцији, види се и из других места у зборнику. У кратком уводу *Житија архиепископа Јоаникија* Данило јасно помиње паметь светога као околност писања одн. читања житија: „чија успомена данас настаде (ѥгоже паметь дьньсь наставьши)".[21]

Као могућни узор Даниловом зборнику не би се смела испустити из вида ни византијска панегиричка литература у тзв. „тржаставницима" или хомилијарима (панагирицима), који имају сличну функцију, а много више него пролог оне панегиричне реторичности коју ће у својим саставима примењивати Данило (нпр. Михановићев хомилијар из последње четвртине XIII века – Загреб, ЈАЗУ III с 19).

Упадљиво је код Данила и компликовање унутрашње структуре житија, „плетеније" композиције. Уместо лаког и наративног тока излагања којим се прати биографска фактура једног живота – на пример код Теодосија (мада ни код њега не у једноставној композицији) – овде је дата сложена конструкција многих поджанрова: молитава, плачева,

[19] *Животи*, 22 = ЛМ 21.

[20] *Животи*, 54 = ЛМ 43.

[21] *Животи*, 276 = ЛМ 209.

унутрашњих монолога и дијалога са својом душом, покајничких исповедања или похвала, па чак и поученија. *Житије краљице Јелене* је у том погледу веома карактеристично и можда најдоследније у спровођењу таквог „осложавања".

Шта све садржи ово *Житије*? Који су његови саставни делови?

То је читав низ посебних књижевних родова у складном композиционом смењивању и шаренилу које открива не само разрађеност и вештину књижевног поступка Даниловог него и богатство духовног садржаја Јеленине личности. На почетку је реторски увод или пролог[22], после којег тече житије, намењено слушању (**дадите ми слоухы ваше вь послоушание прилежьно**) и обележено, речима самог аутора, категоријом „похвалних житија" (**хвальнаꙗ житиꙗ**).[23] Већ на самом почетку житијног текста уграђује се у казивање молитва Јеленина (**Боже благыи и вьсештедрыи господи**)[24], а молитве и касније веома често граде ово *Житије*. То су молитве веома различитог жанра: молитве-плачеви (**Плачи се окаꙗнаꙗ доуше и грѣшьнаꙗ; Се оубо виждоу**)[25]; молитве-исповедања, као што су: **Грѣхь юности моѥѥ и невѣдѣниꙗ моѥго не помени**[26]; или **Свѣтодавьче благыи мои Христе**[27]; изванредна покајничка молитва **Горе мнѣ грѣшьнѣи**[28] и више молитава сличног жанра[29], затим благодарне молитве као што је молитва **Благодароу те владыко господи боже мои**[30] и **Благодароу те сладькыи мои Исоусе**.[31] Осим молитава, у *Житију* има пи-

[22] *Животи*, 54–57 = ЛМ 43–45.

[23] *Животи*, 57 и д. = ЛМ 45 и д.

[24] *Животи*, 59–60 = ЛМ 47–48.

[25] *Животи*, 61 = ЛМ 48–49.

[26] *Животи*, 64 = ЛМ 50–51.

[27] *Животи*, 69 = ЛМ 54.

[28] *Животи*, 73–74 = ЛМ 57.

[29] *Животи*, 75, 77–78, 83, 85–87 = ЛМ 58, 60.

[30] *Животи*, 88–89 = ЛМ 67.

[31] *Животи*, 89–90 = ЛМ 68.

сама; епистоларни жанр заступљен је ту преписком краљице Јелене са синајским и светогорским оцима.[32] Искоришћен је и жанр поученија, где се нарочито истиче Јеленина поука синовима, Драгутину и Милутину (**Мои чедѣ любимѣ о господи**)[33], у којој је изложена читава једна идеологија владања. Погледи на црквену јерархију, на њено понашање и улогу црквених богатстава у друштву, исказани су такође у виду Јелениног „поученија" старешинама и црквенослужитељима манастира Градца.[34] У књижевном смислу је нарочито занимљив и жанр унутрашњег дијалога или монолога што га краљица Јелена изговара поводом подизања те своје задужбине (**Охь осоуждению сьвѣсти моѥѥ**).[35] Биографско казивање о Јелени Данило као да прекида панегиричким „хвалама и благодарењима", заправо похвалом Јелени (**Аште бо кого именовати ѥгоже житиѥ прѣвьзиде оумы чловѣчьскыѥ**).[36] Похвалним „глаголом" краља Милутина он и завршава причу о Јелениној смрти и погребу, али је и та похвална реч само завршни ступањ једнога сложенијег жанра – жанра надгробног плача, који Данило ставља у уста Милутину, драматичног у ступњевитом прерастању једне тужбалице у похвалу, изграђену „макаризмима" (**Блажена ѥси мати моꙗ госпожде**).[37]

Према томе, цела је књижевна грађевина *Житија краљице Јелене* саздана од многих, реторских и поетских родова, углавном високе емоционалности. С друге стране, и сваки од ових родова унутар *Житија* грађен је сложеном композицијом стилских фигура, испреплетених у највећој мери библијским наводима и асоцијацијама. Међутим, није у питању „испрекиданост" приповедања, како би рекли наши исто-

[32] *Животи*, 65–67 = ЛМ 51–52.

[33] *Животи*, 71–73 = ЛМ 55–56.

[34] *Животи*, 80–82 = ЛМ 61–63.

[35] *Животи*, 76–77 = ЛМ 59.

[36] *Животи*, 82–83 = ЛМ 63.

[37] *Животи*, 91–93 = ЛМ 69–70.

ричари старе школе[38]; посреди је свесно и планско смењивање таквих књижевних, поетских облика који у том смењивању и у својој свеукупности стварају одређен ефекат, ефекат повишене емоционалности, у којој је читалац подстакнут да размишља, да и сам уђе у разговор са собом, у преслишавање савести и плач „који доноси радост".[39]

Данилови текстови су склопљени управо од оних поетских и реторских жанрова (у улози поджанра) који појачавају ту контемплативну функцију житија. У њима је очевидан известан теолошко-мистички интелектуализам, веома сродан Доментијановом, али различит од њега управо по уношењу већега броја поетских облика који се могу означити као „покајнички" – плачева, плачевних молитава, исповедања и дијалога са собом. Већа је интроспекција у психолошкој основи Даниловог књижевног казивања, и већа узбуђеност услед ове интроспекције. Ја бих и ту поменуо, као пример, Јеленине унутрашње дијалоге, њена понирања у сопствени душевни живот, разговор и препирку са својом душом.[40] Па чак и кад прича о политичким збивањима или покретима трупа, Данило у први план извуче унутрашњу личност свог јунака. Она се и тада открива својим питањима и недоумицама, кајањем или страхом пред величином божјих дејстава. Карактеристично је, на пример, понашање краља

[38] На пример, Д. Павловић, који још Доментијану замера што „своја излагања... прекида сваког часа бројним цитатима и паралелама из Библије, и нарочито дугим теолошким дигресијама и размишљањима која задржавају причање и непотребно компликују његов стил и његов начин приказивања догађаја" (Д. Павловић, *Старија југословенска књижевност*, Београд, 1971, 69). Због истих „недостатака", Павловић пориче Данилу II већи књижевни таленат: „Штета је само што Данило као писац није имао више књижевнога талента. Он нема у довољној мери дар лаког и живљег излагања, стил му је сувише китњаст и високопаран, а местимично има нејасности и непрецизности" (*исто*, 74).

[39] Плач који доноси радост (πένθος χαροποιός) – појава у психологији аскетизма о којој се писало још у VII веку: Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд, 1968, 76–77.

[40] *Живоши*, 76–77 = ЛМ 59, и друга места.

Милутина у борбама са каном Ногајем, нарочито Милутинова молитва пре сукоба.[41]

Главни је свет Данилове литературе – свет мисли и духа, унутрашњи свет. Све спољашње налази се код њега у функцији духовног, али човековог духовног. Отуда Данило и није приповедач, и његов стил није стил живописне наративности. Ако га треба везати за неку нашу књижевну појаву у претходном столећу, онда је то Доментијан. Али је Данило отишао даље: цело је његово житије једна сложена проповед („слово", како сам каже)[42], казивање скривеног, не оног што се збива пред очима. Он пише као сведок, али као тајник: „А ја, грешни Данило, био сам тајни зналац (таиновѣстьникь) неких таковых његових подвига".[43]

Мора се истаћи још једна особина. По броју библијских навода и реминисценција, по степену урастања библијске речи у текст житија, са Даниловим делима може се мерити само Доментијан. Акрибична испитивања откриће, заправо, далеко већи број цитата из Светог писма у Данила него што их имамо у познатој књизи С. Станојевића – Д. Глумца, *Свето писмо у нашим старим споменицима*, Београд, 1932. Читав је Данилов текст саздан од Библије, нарочито у панегиричким ставовима или тамо где се писац препушта усхићеном размишљању о судбини и провиђењу. На Даниловим текстовима би, чини ми се, и било најзахвалније проучавати структуралну улогу библијских присећања у једном житијном тексту. У сваком случају, у Данила се запажа појачано ткање и „плетеније" библијске речи. Његова реторичност постаје, тако, својеврсни псалтирски речитатив.

У свему овоме постаје још видљивија него раније монашка заокупљеност собом и „расуђивањем" (διάκρισις) о путевима и вредностима живота. Један монашки, али ученији монашки менталитет. Ако је реч о псаламском плетенију

[41] *Живоши*, 120–121 = ЛМ 91–92.

[42] *Живоши*, 29: о нихьже понеудихомь се слово сьставити, елико вьзможьно = упор. ЛМ 26.

[43] *Живоши*, 39 = ЛМ 33.

речи, онда је то несумњиво резултат вековног неговања псалтирског мољења и чтенија у монашким ћелијама, нарочито практикованог у Карејској исихастирији, где Данило проводи извесно време свог живота[44], придржавајући се, свакако, Савиног скитског устава за држање псалтира, који предвиђа ишчитавање целокупног псалтира „за дан и ноћ".[45] Ако је реч о покајничкој интонацији, о разговору са собом, о плачу, ваља се сетити значајног места које у животу светогорског и српског монаштва има покајничка лектира – једног Јефрема Сирина, на пример (Јефремов „Паренесис" који се данас чува у Београду, САНУ 60, преведен је са грчког у Дечанима 1337), или покајних стихира посног триода (посни триод је у трећој и четвртој деценији XIV века доста преписиван – само Народна библиотека Србије има два таква триода, Рс 645 из 1328. и 644 из 1330/40), или „Диоптре" Филипа Самотника, чији је словенски превод под заглављем **Плачеве и рыданиꙗ монаха страньна и грѣшьна, кгда сыпираше се съ доушеѭ своѥю** сачуван у пљеваљском рукопису

44 Данило је био у Карејској испосници св. Саве, без сумње, као бивши игуман манастира Хиландара. Његов биограф и настављач *Живота* прича да је у „сихастирији" Данило провео „много времена", и то „сваки законски устав испуњујући" (*Живоши*, 46 = ЛМ 37). У посебном *Житију архиейискоūа Данила*, он само помиње „неко време" (по врѣменехь же нѣкыихь, Животи, 357 = ЛМ 271), али говори опширније о Даниловој примени Устава св. Саве Српског (*Живоши*, 356–357 = ЛМ 270–271). Време боравка Даниловог у Карејској исихастирији, међутим, мора се ограничити на неколико месеци током лета и јесени 1311, пошто је на положају хиландарског игумана пре тога био од 1305 (вероватније – 1306). Из Србије, куда је отишао 1311, враћа се у Свету Гору 1314. и у хиландарском пиргу (Св. Саве? Преображења?) бави се књижевним радом до пролећа 1316. У Светој Гори је поново 1324, када вероватно пише *Житије краља Милутина*. Хронологију живота архиепископа Данила II резимирао је В. Мошин, *Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II и Милутиновој повељи-аутобиографији*, Зборник историје књижевности 10, Одељење језика и књижевности САНУ, Београд, 1976, 109–136, посебно на стр. 110.

45 Вид. Карејски типик, изд. В. Ћоровић, *Сūиси Св. Саве*, Београд–Ср. Карловци, 1928, 11: **тьчию да прѣпѣвает се псалтырь на дьнь и на нощь.**

(Св. Тројица, бр. 72) из треће четвртине XIV века.[46] Уз то, веома развијено теолошко, и то сотериолошки засновано образложење светости, које се среће у свим Даниловим текстовима, упућује на теолошке преокупације времена и средине која је већ сазревала за синтезу вековног монашког искуства.

Увод *Сказанија о житију преосвештених архиепископа српских* у том погледу је веома карактеристичан. Речима Светог писма, нарочито из догматски важних посланица Ефесцима и Филипљанима, исказана је мисао о божанским основама спасења и освећења светих људи. Бог (Син) постаје човек, мотивисан љубављу према људима, и кроз мистерију своје „кенозе" (κένωσις Флп 2, 7–8), у споју божанске и људске природе, саопштава човеку вечни живот и узводи га „у зборове анђела својих". Као човек, Христос није престајао бити Богом („не одлучивши се никако од Очевих недара"). С друге стране, његово спаситељско дело није само историјски догађај, мада јесте и то; оно се продужава у вечну будућност исто онако као што је зачето у вечној прошлости: „јер не само да је сишавши на земљу, ишао с нама, или нам се јави и отиде од нас (**не тьчию бо на землю сьшьдь походи сь нами, или иаѥви ны се и отиде оть нась**), но је увек с нама ... Јер пре бића унапред знајући крај сваког од нас (**прѣжде бо бытиꙗ провѣдыи коѥгождо нась коньчиноу**) зове нас све у вечни живот". Захваљујући тој снази Христове милости (благодати, χάρις), одазивајући се с љубављу на позив Исусов, свети су људи изменили своју природу: „оставивши земаљско царство и пођоше за Христом, јер учинише Његову вољу и Његове заповести савршише. И ради такве жеље њихове свесрдачне љубави ка Христу (**и таковааго ради желаниꙗ вьсесрьдьчьныѥ любьве иже кь Христоу**), будући још у телу, јавише се равни анђелима (**ѥеште вь пльти соуште равьни аньгеломь ꙗвише се**)".[47]

46 Треба обратити пажњу на „јефремовски" стил у *Житију краља Драгутина*: **О доуше оунылаꙗ, о доуше оубогаꙗ** (*Живоши*, 29–30 = ЛМ 26–27), или **Помени се, окаꙗныи чловѣче** (*Живоши*, 34–35 = ЛМ 30).

47 *Живоши*, 232–233 = ЛМ 175–176.

И овде се мора приметити да архиепископ Данило не говори ништа што већ не би било познато из богате традиције византијског богословља. Штавише, теолошка мотивација житија видљива је и у делима свих Данилових претходника, па чак и у Савином ктиторском *Житију светог Симеона*.[48] Она је дубоко условљена идеолошким, а не формалним разлозима, и зато је трајно обележје старе српске као и византијске хагиографије. Биће уопште веома важно проучити теологију српских житија, као и старих српских служби, и то управо у поређењу са развојем византијске теологије. Тиме ће се открити значајни елементи односа у култури Србије и Византије, ступањ „савремености" на коме се културно (и посебно – књижевно) стварање налази у нас када је реч о појединим епохама. Колико год је ортодоксна теолошка мисао на први поглед статична, толико се у њој, пажљивим и ученим погледом, могу пратити неке линије развоја. Дешавају се и у византијској теологији промене које имају историјски оквир и хронолошке границе, поготову ако се гледа и на књижевни израз таквих збивања, на упоредне промене у развоју стила и књижевних родова. Тако ће и за даље проучавање књижевног дела српског архиепископа Данила II бити од великог значаја проучавање теолошких преокупација и типа духовности који долазе до изражаја у његовом делу, и то у поређењу са тадашњом, оновременом византијском духовношћу и идејним основама савремене византијске књижевности одговарајућих жанрова.

У књижевном делу Данила Пећког долазе до изражаја оне квалитативно нове преокупације светогорског ученог монаштва које су у то време и нешто касније постале основ паламитске исихастичке теологије, и које су, са своје стране, условиле даљу еволуцију књижевног израза ка снажнијој експресивности, али не у приповедању, не у наративном сликању ликова и догађаја, него у сложенијој и ученијој примени већ одраније познатих стилских средстава апстраховања и уопштавања, средстава средњовековне књижевне спиритуализације.

[48] Довољно је видети епилог Савиног *Житија*: *Списи Св. Саве*, изд. В. Ћоровић, 174–175. Никако није прихватљив покушај, у новије време, да се Савином спису порекне хагиографски карактер, на пример, у М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 124–125.

Насупрот необразложеним тврдњама да „оно што је Данило II написао не одише исихазмом"[49], Данило је по своме књижевном делу, по духовној структури своје личности и својој идеологији прави исихаст. Уосталом, и његов животописац, ученик и настављач, у *Житију архиепископа Данила*, описује га као правог светогорског монаха-интелектуалца који се понаша исихастички, живи и мисли у традицији синајског, палестинског и атонског „безмлвништва". Данило је тако усмерен још као младић: „вечна истинита премудрост, Бог, овога себи изабра, и од сијања присносушне светлости озари његов ум, хотећи га показати као слику своје доброте (**образь благости своєк**)".[50] Он још тада има „свагда будно око ка љубитељу Христу"; као монах почетник, „дању работајући са братијом манастирске работе, ноћу не кушаше ни мало покоја, но се умом нелицемерне љубави настањиваше на висинама код престола Владике (**нь оумомь нелицемѣрьныѥ любьве вь вышьниихь оу прѣстола владычьнꙗ вьдваряѥ се**) ... непрестано лијући изворе суза од очију својих (**непрѣстаньно сльзьныѥ источьникы лиѥ оть очию своѥю**)".[51] Штавише, у јеку борби с Каталонцима, опсађен у пиргу Руског манастира, „блажени умном молитвом досезаше до небеса, чекајући помоћ од Господа".[52] И касније, када поново долази у Хиландар (око 1324), Данило, према његову биографу, „узишавши на пирг, поче ту у ћутању живети (**вьлѣзь вь пирьгь, тоу начеть безмльвьствовати**)".[53] Свуда се, дакле, срећемо са карактеристичним исихастичким појмовима и пред-

[49] Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*. I, Минхен, 1962, 170.

[50] *Животи*, 332 = ЛМ 251.

[51] *Животи*, 335–336 = ЛМ 253–254.

[52] *Животи*, 352 = ЛМ 267.

[53] *Животи*, 359 = ЛМ 273.

ставама, од овога „безмлвствовања" (ἡσυχάζειν), до „умне молитве" (προσευχὴ νοερά), „сузних источника" (πηγὴ δακρύων), екстатичног бављења **оу прѣстола владычьнꙗ** (πρὸσ τὸν θρόνον Δεσπότου), „неуспављивим оком" (ἀκοίμητος ὀφθαλμός), озареног „сијањем присносушне светлости" у уму његову (ἔλλαμψις τοῦ ἀειδίου φωτός ἐν τῷ νοῷ αὐτοῦ). У питању су све сами појмови класичног исихазма.[54]

Потпуно исте представе налазимо и у књижевном делу самог Данила. Непосредни изрази исихастичке доктрине могу се видети, на пример, у Даниловом причању о архиепископу Јевстатију, који се повукао са положаја хиландарског игумана „да би ум његов остао неудаљен од божаствене љубави (**да бы прѣбылъ оумъ кмоу неизмѣнынъ отъ любьве божьствьные**), на коју беше навикао од своје младости", али се потом морао прихватити игуманске дужности у Студеници, где „прими савршену власт о законском исправљању и о душевној користи, гледајући праведну зраку беспочетне светлости (**зре безначелънааго свѣта зароу правѣдьноую**), самога Христа".[55] Веома је карактеристично и друго место у истом *Житију*: „Дух пресвети који испуњује све ризнице добара, и њега просвети божаственом благодаћу и ум његов управи ка своду небеском (**и оумъ кго выпери къ тврьди небесьнѣи**), да се никада не одлучује од престола Владичња".[56] За архиепископа Арсенија каже да га св. Сава „дејством пресветога Духа узведе на пресветлу светлост божаственога разума (**дѣиствикмъ во прѣсветааго доуха на прѣсвѣтлыи свѣтъ божьствьнааго разоума**)"[57], где су сасвим исихастички управо појмови „дејства пресветога Духа" (ἐνέργια τοῦ ὑπεραγίου Πνεύματος) и „пресветла светлост божаственог разума" (τὸ ὑπερφαὲς φῶς τῆς θεογνοσίας).[58] Арсенијев

[54] Упор. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, 344–368.

[55] *Житије архиепископа Јоаникија*, Животи, 285–286 = ЛМ 216–217.

[56] Животи, 277 = ЛМ 210, где је погрешно **тврьди небесьнѣи** = небеској тврђави, мада је **тврьдь** = свод (небески).

[57] *Житије архиепискпа Арсенија*, Животи, 239 = ЛМ 181.

[58] Упор. H. G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 344–368.

монашки подвиг такође, Данило слика исихастичким бојама. Нема ни потребе наводити многа места из *Житија архиепископа Арсенија* која се могу упоредити са било којим патериком или житијем светих монаха-безмлвника. Подробнија анализа открила би овде елементе онога аскетско-мистичког смера византијске духовности који се обично назива „синајском школом", обележене „умним" спокојством и умереношћу аскезе ради ограничавања телесних прохтева, али и сопствене клице „гордости".[59]

Иста идеолошка обележја имају и Данилова житија владара, не само архиепископа. Личност краљице Јелене описао је сажето, истичући њен идеал „пустиње" и „безмлвија": „И ова блажена презревши све красно видљиво овога света, жели невидљиво, тога самога невидљивога као гледајући, и усрдно трпи анђелски живот (**и трьпить аньгельскомоу житию сьретьствоующи**), свагда умом пустиње гонећи и причешћујући се Богу у великом ћутању (**вьсегда оумьные поустыне гонешти, многыимь безмльвикмь возѣ причештающи се**)".[60] Краљ Драгутин је још на престолу обузет идеалима пустињачког, исихастичког живота. Он је у преписци са монасима Синаја и Палестине, као са правим „духовним оцима" (πατὴρ πνευματικὸς), јер „у писму исповедаше им своје грехе и даваше их њима на расуђивање, да би му дали епитимију ... А ови духовни оци његови такође у писму даваху му заповести".[61]

Најзад, у самом стилу Данила Пећког познају се црте исихастичке књижевности. Све особине „високог стила", „изви-

[59] На пример, Арсеније у Жичи остаде **сь великыимь мльчаникмь** (свакако - ἡσυχία) **и кротостию...и николиже оума си не подвиже нападении бѣсовьскыими, вь мѣроу хлѣбь іады и вь мѣроу водоу пик, и то вь нѣкыи оуреченыи годь, и николиже вь нощти дак вь сласть сьна тѣлоу свокмоу или покоꙗ** (Животи, 240 = ЛМ 181).

[60] *Житије краљице Јелене*, Животи, 62 = ЛМ 49.

[61] *Житије краља Драгутина*, Животи, 41–42 = ЛМ 34–35. Упор. Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић и Никонова „Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима"*, Књижевна историја 5 (Београд, 1972) књ. 18, 289–327.

тија" или „плетенија словес", сва средства која чине да збивања и личности о којима се прича добију метафизички значај необичног, божаственог и духовног, могу се приказати на текстовима архиепископа Данила II. Студија Малика Мулића о српским изворима „плетенија словес" (1975) открила је репертоар стилских поступака којима су грађена Данилова *Житија краљева и архиепископа српских*, а који су по својој идеолошкој и реторско-поетској суштини и изразу – исихастички.[62] Мулићевој анализи једва да би се шта имало додати, осим напомене да су сва та стилска обележја исихастичке књижевности видљива још и више у Даниловим химнографским делима – *Служби архиепископу Арсенију* и *Служби архиепископу Јевстатију*.[63]

Није у питању само истовременост појава, тих идеолошких и стилских одлика Даниловог књижевног дела и оних светогорских духовних струјања која ће тридесетих година XIV века довести до ученог исихазма. Данило борави у тој средини, и то у исто време када су на Светој Гори, у аскези и контемплацији, али свакако и у међусобном општењу и размени мисли, такви носиоци древне исихастичке традиције и теолошки бранитељи исихаста као што су Никифор Светогорац, писац чувеног списа „О будности и чувању срца" (Περί νήψεως καί φυλακῆς καρδίας), с почетка XIV века[64]; Григорије Синаит, писац највећег броја основних текстова исихазма, на Светој Гори најкасније до 1332. године[65]; коначно, и сам Григорије Палама, главни представник ученог исихазма, који је од 1318. у Ватопеду, потом од 1326. неко време ван Свете Горе, али на Атосу поново као игуман Велике Лавре 1331. године.[66] Тих истих деценија долази у

[62] M. Mulić, *Srpski izvori „pletenija sloves"*, 52–76 и д.

[63] Вид. *Србљак*, II, прир. Ђ. Трифуновић, прев. Д. Богдановић, Београд, 1970, 7–75.

[64] H. G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 693.

[65] H. G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 694–695.

[66] H. G. Beck, *Kirche und theol. Literatur*, 712–715; J. Meyendorff, *Introduction a l' étude de Grégoire Palamas*, Paris, 1959, 50–63.

Свету Гору, борави у Хиландару и Карејској исихастирији, свакако у живом општењу са угледним и ученим светогорским монасима, и наш Данило. У његовом књижевном делу је видљива та средина.

Веома је значајно да у Данила нема трага од савремене (па ни старије) византијске историографије, која бележи и таква имена као што је Георгије Пахимер. У светлу ове чињенице треба посматрати и тезу, превише наглашену, да Данило „пише историју", да је историчарски циљ у основи његовог књижевног дела.[67] Данило, пак, само условно пише историју. Састављајући житија о историјским личностима, претежно о онима које су му савремене и које лично познаје, он расуђује о њима и о историји, и преводи историјску фактуру, могло би се рећи, на метафизички језик апстракције. То је видљиво, на пример, у *Житију краља Милутина*: сва историјска фактографија овог житија налази се у служби идеје да је земаљско царство подређено небеском царству, и да само тако може имати неку вредност, јер је само по себи варљиво и нестално, таште и подложно дејству ђавола. Порука хагиографа Данила владару српске земље изречена је устима краљице Јелене: „Но пази, чедо моје љубљено, увек на оно што ће бити. Јер овај наш сујетни живот није живот, но љута смрт. Данас овде, а сутра онде, данас владар, а сутра поданик (дьньсь владыи а оутрѣ владомь), данас богат, а сутра ништи, данас судија, а сутра суђен".[68]

[67] У наведеном предговору Н. Радојчић подвлачи „исторички карактер Живота, који је досад често превиђан", и вели да је Данило „нема сумње, више хтео писати историју него Доментијан, више него и Теодосије" (*О архиепископу Данилу* II, стр. XXVI). Разуме се, Радојчићева је велика заслуга што је „рехабилитовао" Данила као историјски извор, али се проблем историјске вредности житијног текста не може изједначити са питањем карактера и књижевног рода житија. Радојчић, иначе, дефинише Данилове *Животе* као саставе „нарочите врсте" и каже: „Нису ни агиографски, ни историјски, ни реторско-похвални списи. У њима су редовно ове све три врсте књижевности, последње, која је досад највише истицана, најмање" (стр. XXVI).

[68] *Житије краља Уроша*, Животи, 21 = ЛМ 19. Резимирајући преглед Милутиновог житија, Владимир Мошин с правом констатује да је то по сво-

Са Данилом добијамо хагиографију која је још изразитије него житија XIII века у служби одређене идеологије. То су права житија с тезом. Истина, у средњем веку такво је, у једном ширем смислу, свако житије. То је поготову сва српска средњовековна хагиографија, од Саве и Стефана, који постављају темеље култу светородне династије, па до Пајсија у XVII веку. Данило је, међутим, врхунац и најразвијенији ступањ овог идеолошког усмеравања хагиографске књижевности у нас. Он кодификује књижевну базу националних култова, ствара српски „цароставник", а с друге стране – даје црквену интерпретацију српске историје, црквено виђење те историје. Данилов кодекс житија краљева и архиепископа српских нови је израз једне у суштини старе тежње наше средњовековне цивилизације: да се историја државе посматра симетрично у односу државног према црквеном; да се доследно спроведе паралелизам између култа династије и култа аутокефалне цркве, али да се у томе паралелизму подвуче духовно водитељство цркве, њених идеала, њенога погледа на свет и њеног система вредности. Отуда Данило није некритички глорификатор владара и световне моћи, као што се то најчешће држи.[69] Он прославља победу цркве и духовнога у оном што је световно, истиче непролазну вредност „небеског" насупрот „земаљском".

У оквиру таквог, у крајњој линији веома традиционалног погледа на културно биће народа и улогу његових водећих личности, нове су тежње изражене колико у самом настојању да се такав поглед литерарно кодификује, толико у дејству онога ступња духовности на коме се светогорско монаштво, али свакако оно образованије светогорско монаштво налазило првих деценија XIV века. Условно, али свакако тачно, и овде се може говорити о хуманизацији: литература се окреће човеку, бави се све више његовим унутрашњим бићем, психолошки је обојена и заснована, емотивна је и експресивна и онда када није, и управо када није наративна. Нов квалитет добијен је у сабирању и кодификацији наслеђа. Ничега у овом времену нема што на неки начин није наслеђено, али је нова – синтеза једног вековног искуства, у новом, личном, култивисаном доживљају апстрактних истина и лепота средњовековног света.

јој композицији и по искоришћеној грађи изразито хагиографско дело: „Победнички ратови краља Милутина третирају се као божја награда идеалном, благочастивом хришћанском владару и причање о њима испреплетано је дугачким краљевим и архијерејским молитвама, које држе читаоца у сталном сазнању да се ради не о историји славних јуначких подвига, него о житију светитеља" (В. Мошин, *Житије краља Милутина према архиепископу Данилу II*, 115).

[69] На пример, М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, 224–225: „Нигде се империјалне тежње српских владара средњег века не исказују тако јасно као у списима архиепископа Данила II, изузев у уводима Царевих повеља" (стр. 225).

ВИЗАНТИЈСКИ КЊИЖЕВНИ КАНОН У СРПСКИМ СЛУЖБАМА СРЕДЊЕГ ВЕКА

У каквом односу према византијској књижевности стоји књижевно стварање код Срба у средњем веку, можда се најбоље може видети на примеру служби, текстова на које се због њихове литургичке употребе наша књижевна историја до сада није много освртала. Нигде се боље не може пратити однос зависности, али и особене оригиналности српске литературе у односу на византијску – као у овом књижевном жанру. Ту се кроз познате, традиционално прављене и знане облике певала изворна српска реч. У низовима службе, у свим њеним стихирама, тропарима, канонима, у светилнима, кондацима, икосима, у одвојеним акатистима и молбанима, свуда се мисао српскога песмописца поистоветила са надахнућем византијског поете, да управо у том поистовећивању открије једно друкчије схватање оригиналности: оригиналност у свеопштем, у ономе што је много пре осећање целине него издвојености из целога.

Српски се песник овом научио певајући грчку, византијску службу на словенском богослужбеном језику. Чинио је то било да је византијски текст сам преводио са грчког језика, било да је читао и певао старе преводе, оне из времена Ћирила и Методија. Затим је, следећи узоре и поштујући освештана књижевна правила, за потребе својих култова стварао и сам нове службе. Све ове као да не показују никакву разлику према својим грчким обрасцима: исти облици, исти називи песама, исти распоред и композиција појединих целина, па чак, када се подробно размотри, и сличне, често потпуно истоветне стилске фигуре, сам њихов књижевни израз.

Откуда то, и како је уопште дошло до ове широке песничке идентификације српског са византијским у средњем веку? Како то да чак и знатно касније, у временима турског ропства, традиција византијског књижевног канона настави да живи у српском литургичком песништву, борећи се успешно са временом, одолевајући променама, све до грађанских културних револуција XVIII–XIX века?

Да би се то схватило, потребно је познавати смисао и битна обележја византијског литургичког песништва и књижевног канона коме се то песништво било покоравало.

I

Религиозна песма у Византији није носила индивидуални карактер, мада је њу увек испевала одређена, често по имену позната па чак и чувена личност. Она као дело (ποίημα) одређеног аутора није индивидуална и није усамљена у своме песничком бићу зато што је црквена. То не значи да је ово само песма коју прописује црква. Канонски однос цркве, њен литургички однос према њој, у ствари, изведен је из једне дубље црквености самога песничког стварања – у овом роду песништва, разуме се. Црква је доживљена као „надлично јединство", што значи као целост једне заједнице која је невидљива колико и видљива, јер постоји у свим Христовим ученицима без обзира на то колико их је, где су, када су живели, кад ће се родити. То је један посебан вид друштвене свести, ирационално мотивисане свести која тежи божанству, а овоме, опет, као нечему апсолутном и једноставном у својој сложености. Црква је, у духу библијских традиција, посматрана као „тело Христово", коме је „глава Христос" (1Кор 12,27; Еф 1,22–23; Кол 1,18, 24); она је организам који спаја метафизичко са физичким, и који оно што својим бићем припада свету пролазности узноси до нечега вечног, до Бога који је „све у свему" (1Кор 15,28). Зато је на неки начин подељено са свима све што се религиозно доживљава па тако и религиозно песништво. У Византији, религиозна

песма је таква, „надлична", баш зато што извире из једнога колективног осећања које се у самој византијској философији називало осећањем универзалности или „католицитета" (καθολικος, свеопшти). Кроз религију Византинац доживљава своје људско биће. Истина уметничког стварања за њега може да буде истина само ако у људима открива оно што их повезује и ставља у лични и колективни однос са божанским, оно што их све, у читавој њиховој укупности, усмерава ка томе апсолутном идеалу или призива на њих тај идеал.

Сасвим је погрешно мислити да је таква византијска песма без емоције, рационална, и да је подређена захтеву једнога формалног изједначења као привида те духовне универзалности. Без обзира на различит ниво појединих песничких остварења, има ту увек онолико искрености колико је има сам религиозни доживљај који иза овога стварања стоји. Међутим, ту се управо пазило да песник буде достојан своје песме, достојан у тој чистоти религиозног доживљаја. Песништво је схватано као подвиг, свет и велик, подвиг који тражи жртву и потпуно саображавање песниковог живота идеалима његовог песништва. Идеал је у светости; доживљај светога, нуменозног, сакралног, корен је и основни мотив овога песничког стварања. Потреба да се изрази, основна потреба сваког уметника, јесте у овом случају на првом месту потреба испољавања свога односа према божанском, субјективна психолошка нужност успостављања личнога односа са божанским. Али се лично не издваја из општег: зато је и овај мотив – општи, црквени мотив. С друге стране, доживљај светога као покретач песничког стварања овде је разлог потпуног идентификовања уметниковог са његовом уметничком истином – религиозног човека са његовом религиозном истином. У томе је доживљају и његова естетика, ту су његова естетска мерила. Лепо је оно што је израз божанског идеала лепоте, оно што тежи ка ступњевима на којима се налазе богонадахнути изабраници лепоте. Није уопште значајно да ли се ти ступњеви достижу угледањем, или дубљом идентификацијом, или пак потпуно самосталним напором стваралачке инвенције појединца. У ствари се угледање и стваралачки напор своде на потребу тог поистовећивања „свакога са сваким" чак и на уметничком плану. Важно је само то да уметничким стварањем овде господари закон који не трпи „да о светим стварима зборе нечисте усне".

Веома је важно при том разумети једну од основних мисли византијског погледа на књижевно, и свако уметничко стварање: то је мисао о јединственој стваралачкој енергији, која дејствује у људима потичући од божанства као божанска, „нестворена" енергија. Византинац гледа у акту стварања нешто божанско и вечно. Енергија стварања, креативна моћ, јесте божанска способност која се саопштава створеном бићу и којом то створено биће постоји и наставља да ствара. Стога је у крајњој линији прави аутор свакога уметничког дела, по томе схватању, сам Бог; човек је активни божји инструмент. Активни, зато што уноси и себе лично, свој израз, ограничења и успоне своје људске природе. Али ипак инструмент, зато што без Бога нико ту не може створити ништа, дакле ништа без учешћа у мистерији самога божанског стварања (μετοχή). Генеза уметности, књижевног израза или књижевне лепоте у ужем смислу, јесте, у склопу таквих погледа, нешто истоветно са генезом света и нешто што се корени у тајнама космогоније у најширем смислу речи.

Ови општи метафизичко-теолошки постулати византијске естетике од пресудног су значаја за разумевање многих проблема византијске, а посредно и старе српске књижевности. Пре свега, проблема односа према књижевној творевини, према песми – у овом случају. Песништво је нешто божанско само када је његова тема божанско биће, или божанска истина, значи не и у свом „лаичком" облику и садржају. Али тек такво песништво је право, и само оно је ту признато као права уметност. Од профаног се бежало као од „козмичког", а то ће рећи грешног и патвореног, што не траје дуже од једног људског века и не савлађује смрт. Међутим, према религиозној песми, духовној или црквеној песми, већ сам се њен творац односио као према нечему што није само његово. Реч коју пише, или је ствара певајући, као мелод, носи нешто

од божанске стваралачке енергије, садржи у себи, како би се то рекло неоплатонско-хришћанском мистичком терминологијом, „семе Логоса" (λόγος σπερματικός), Бога у малом. Зато је и сама та реч, као дело „Речи" (Јн 1,1), као њен израз, предмет извесног култа. Према њој се сам поет односи са страхопоштовањем које данашњи песник, из разумљивих разлога, уопште не осећа. За византијског песника, реч није средство интелектуалног експеримента и не живи сама. Византијски песник сматра да је посредник Речи, Логоса, да је на неки начин божји коаутор, и то одређује читав његов однос према сопственом производу, а других према овоме поготову. С једне стране, он је свестан недостатака онога људског и сопственог у томе производу; то је, онда, његово и само његово. С друге стране, он верује у божанску суштину свога стварања; и зато све што је добро, и трајно, све истински лепо и уметничко у своме делу он приписује Богу, а не себи. То осећање одговорности и поштовања у односу на изговорену реч, и на испевану реч посебно, подстиче византијског песника да се у своме стварању увек наслони на оно што је већ познато и проверено као аутентична реч божанске истине, оно што је свеопшта црквена свест верификовала као израз такве истине.

Ту долази до изражаја и једна од такође битних особина византијског духовног песништва: пресудна улога књижевне традиције, предања. Као што се и сама религиозна мисао, теологија, заснива на „светом предању" исто колико и на тексту Светог писма, тако и песничко стварање: и његов је основ предање, овога пута песничко предање. Па и то је предање освештано својом црквеном употребом и постало један вид општега црквеног предања, у коме песник тражи садржину и облик, обезбедивши се тим својим угледањем од сваког „новачења", и од свега уопште што би потврђивањем индивидуалне вредности ишло ка одвајању од вредности општих, универзалних, и у том смислу еклезиолошких (црквених). Зато византијски песник и мелод, творац црквеног песништва, хоће пре да опонаша и цитира неголи да тражи

ново. Ако већ тражи нешто ново, онда је то најпре нова фигура, нова реч, али у већ устаљеним канонским оквирима песничког црквеног предања, које је у начелу неизмењиво.

Ту леже разлози за извесну статичност у историји византијског духовног песништва. Ако се нешто мења, мењају се облици, и то тек кроз своју црквену употребу и оправдање, а не дејством сопствене, тако рећи ауторске вредности.

Исто тако, црквена природа овог песништва и религиозно-метафизички однос самог песника према свом стварању, условили су у Византији и одређени манир песничког изражавања, који је, када се боље погледа, манир сваке хришћанске молитве. Тај однос самоунижења и обезвређивања свога личнога, и настојање да се жиг својих недостатака и грехова избрише оним што је свеопште и што је потврђено као сакрално својом свештеном употребом, то је упадљива карактеристика оријенталне хришћанске молитве уопште. Отуда они самоизвињавајући уводи, као у песничком Мољењу Симеона Новог Теолога (XI в.) у чину причешћа:

Од скврних усана
од гнусна срца
од нечиста језика
од душе оскврњене
прими мољење Христе мој.

Тај основни тон смерноумља пред оним што је недостижно, сама та реч о недостижности, о неизрецивости, вечити лајтмотив о недостојности па чак и немогућности да се изрази оно што се силином инспирације ипак пробија ка своме изразу – то је, заправо, карактеристично за атмосферу молитве, а то је својствено и византијској духовној песми. Чак и када пева полетно и надахнуто, византијски песник је убеђен да муца и својим речима – кад год су „његове" – скоро да вређа оно о чему пева. И зато читаво његово певање обично протекне у противречном утркивању између признавања своје недостојности и неуморног стварања једнога достојног израза, изврсних, живих фигура, обрта и ритамско-мелодијске лепоте усхићенога људског говора.

У потреби да изрази своју религиозну мисао, византијски песник се наслања не само на традицију, на свеопште вредности црквеногa прошлог него и на црквеност свога времена. Песма као облик култа тражила је увек да се уклопи у општу композицију црквеног ритуала, у коме се у највећој мери и доживљавала свеукупност цркве. Тако настаје *служба*, посебна песничка творевина византијске књижевности.

Основа службе је колективни ритуал. Служба (ἀκολουθία) је литургички феномен, али је она у исто време и једна књижевна целина, сложени књижевни облик. Њом господари тзв. латревтички моменат, тј. моменат „служења" Богу, или светоме, а служење је одавање достојне поште и прослављање онога који је предмет култа. То је главни вид испољавања религиозног осећања. У религиозном смислу говори се после овога о једном још узвишенијем моменту, тзв. харизматичком или благодатном моменту, који, према теолошкој интерпретацији, значи остваривање односа између божанског и људског у акту служења, и то дејством самога Бога, изливањем његове милости (χάρις, благодати) на људе. Објективно, и једно и друго, заједно са трећим моментом сваког богослужења, названим дидактичким или поучним моментом, представља комплексан религиозни израз којим се потврђује припадност једној заједници идеје и живота, њено видљиво обележје. Али управо у томе што је богослужење својом суштином везано за колективно биће цркве („Јер где се двоје или троје сакупе у име моје, ту сам и ја међу њима", Мт 18,20), духовно песништво византијске цркве слива се у богослужење и поново извире из њега, обликујући се углавном кроз службу као низ појединих религиозно-песничких, књижевних облика, који се правилно смењују и међусобно прате по устаљеном реду (то и јесте „аколутија", „последованије"), да би и као целина били облик за себе, једна посебна песничка творевина.

Византијска служба се стварала током доста дугог времена, а наставља се на традицију старе хришћанске литургије одн. организованог молитвеног окупљања са читањем из Светог писма, молитвама и појањем. Занимљиво је да се

служба (мислимо овде на службу као литургијску и књижевну целину) развија поступно акумулацијом и одабирањем текстова, много више него простом заменом једне структуре другом. У ствари, у првобитну хебрејско-хришћанску и монашку структуру богослужења, која се изградила углавном око класичне хебрејске псалмодије, уграђивале су се нове творевине, нове молитве и песме, тако да је грађевина расла и читаво богослужење добијало у својој сложености и обиму. Првобитно језгро, текст псалама и тзв. библијских песама, са читањима из Светог писма и обавезним молитвама и беседом, остао је и даље окосница богослужења, али попуњена и понекад управо претрпана новим текстовима, песмама и молитвама нових црквених песника.

У обликовању византијске службе, оне која је прешла и Словенима крајем IX века, могу се ипак запазити извесни преломни моменти. Песнички текстови једнога Романа Мелода (VI в.), тзв. „кондаци", мада су знатно обогатили првобитну византијску службу, ипак се нису могли одржати као њена основна садржина. Нису се у служби уопште ни могли одржати. Иако беспрекорни по свом облику, пребогати по надахнућу, топли и искрени, ови су се текстови тешко уклапали у практичну функцију службе, оптерећивали су је и онемогућавали њено даље проширивање. Осим тога, они су и превише сами собом сачињавали једну драмску, не само у ужем смислу песничку целину, која се није могла прилагодити оној другој, основној драмској целини – целини литургије, у којој средиште представља евхаристија (тајна причешћа). Зато је Романово песништво, управо због те своје неспособности да се уклопи у колективни култ и због те своје индивидуалности, истиснуто из ране византијске службе па за дуже времена чак и заборављено. Одржавају се краћи текстови, химне старих и нових хришћанских песника, све док у VIII в. ово песништво служби није обогаћено једном новом творевином, тзв. „каноном". Али се ни канон, о коме ће још бити речи, није могао одржати у свом првобитном облику, и то из сличних разлога из којих ни кондаци Романа Мелода: био је превелик и гломазан, и покрај њега као да није било

места за друге текстове. Истина, сачуван је и данас, али певан само у одређени дан у години, Велики канон Андреја Критског (око 660–740), правим песничким мастодонтом од 250 строфа. Трајнију вредност и пресудну улогу у обликовању византијске службе имаће тек многобројни, али релативно мали и веома употребљиви канони Јована Дамаскина († 753).

Са Јованом Дамаскином почиње епоха оне византијске службе која се одржала до данас, допуњавана новим текстовима, нарочито новим канонима, али у својој структури и своме основном правилу иста. У ту епоху ући ће и словенско духовно песништво, захваљујући преводима почев од последње четвртине IX в., који су потом допуњавани самосталним песничким делима словенских писаца. То је и време коначног формирања византијских богослужбених књига, оних које садрже главне литургичке и песничке циклусе: октоиха, триода, минеја и др. Стваране још у столећима који су претходили, ове богослужбене књиге тек у VIII и IX в., са коначном победом источног православља над иконоборством, добијају свој данашњи облик.

У свим овим књигама већ у VIII, а поготову у IX в., јављају се службе као посебне литургијске и у исти мах књижевне целине. Међутим, литургичка функција је узрок што и те целине нису у тој мери непокретне и неизменљиве да се са њима даље баш ништа не би дешавало. У литургичком смислу, свака је служба не само целина него једна *динамична* целина, која има своје сталне, непроменљиве делове, али и покретне, изменљиве делове. Служба је таква иста целина, отуда, и у књижевном смислу.

Да би то било јасније, треба нешто рећи и о самој организацији богослужења у византијској цркви.

Сва се богослужења ту врше у одређеним циклусима: дневним, затим годишњим, и најзад пасхалним (ускршњим). У току дана, богослужење се врши у мањим целинама (аколутијама или последовањима) тзв. вечерња с повечерјем, поноћне службе са јутрењем и „часовима" (првим, трећим, шестим и деветим часом), међу које се ставља и „обедница". Све ове службе, које се састоје од псалама и других црквених

песама и молитава, изложене су у књизи која се зове Часослов (Ὡρολόγιον). Те службе, које се зову и дневне или свакидашње, саме по себи још непотпуне, представљају основни костур богослужења. У њихову структуру уграђују се, потом, даљи текстови, и то из два основна извора. Први је извор Октоих (Осмогласник). Октоих је књига у којој су црквене песме за сваки дан седмице, груписане по „гласовима" (мелодијским групама или целинама), који се смењују сваке седмице, да сваке девете недеље започне, пошто се заврши с појањем текстова осмог гласа, поновно певање Октоиха из почетка. Према томе, на текстове из Часослова (нпр. јутрење), додаваће се на одређеном месту и по утврђеном правилу песме из Октоиха, већ према томе о којој се служби дана ради и који је уопште дан и која седмица у години. Други је извор за уграђивање црквених песама у дневну службу Минеј (Месечник), књига у којој су службе, у ствари песме појединим свецима одн. празницима Христа или Богородице, и то у календарском поретку, за сваки дан свакога месеца у години. Сваког се дана у цркви, наиме, врши култ читавог низа светаца. Црквени „устав" (типик) одређује који ће се светац само поменути у молитви, а коме ће се појати служба. За овај други случај, изложене су службе у Минеју. И тада се на текстове из Часослова и Октоиха додају текстови из Минеја, и служба (аколутија) постаје потпуна. Тек са свим овим текстовима, укључујући ту, најзад, и читање из Светог писма (паримије, јеванђеље, апостол), може се говорити о служби у пуном смислу те речи.

У току пасхалног (ускршњег) циклуса, који траје од припремних недеља за Велики пост (Четрдесетницу) па преко ускршњих празника све до прве недеље после Духова (Недеље свих светих), уместо Октоиха употребљавају се две књиге Триода као извор за текстове којима се свакога дана допуњавају текстови из Часослова и Минеја. То је трећи основни извор за комплетирање једне византијске службе, аколутије, као литургијске па и књижевне целине.

Посебно место има у дневном богослужбеном циклусу литургија, најважнија хришћанска служба. Она, међутим,

најмање зависи од овог „кретања текстова”, јер има сасвим чврст и устаљен, још од IV–V в. потпуно канонизован текст, који је у исто време у тој мери херметичан да се само мало текстова, углавном тропара на стихове Блаженстава из јеванђеља, и још главних тропара и кондака из Минеја, Октоиха или Триода, уноси у ову књижевну целину.

За уметање и комбиновање свих ових текстова постоје веома сложена правила, изложена обично у црквеном типику. Та су правила утолико потребнија, уколико су текстови бројнији, а ни број извора не остаје само на поменута три. Нарочити проблем је у томе што се временом увећавао број светаца, а сваки, по правилу, треба да има службу, јер је служба, као ритуални израз култа, један од битних елемената поштовања светих. Да би организација богослужења била заштићена од својевољних измена и таквих поремећаја који би могли срушити целокупну конструкцију колективнога култног живота цркве, створен је током времена својеврстан канон литургичких целина и оних књижевних облика који улазе у те целине. Тај канон, књижевни колико и литургички, одржава се и до данас у цркви помоћу чврсте традиције, и може се рећи да од VIII или најкасније IX в. никаквих битних новина у богослужбеним текстовима православне цркве нема. Тачно је утврђено какав се облик литургичкој песми уопште може дати да би та песма била уклопљена у богослужење и вршила своју литургичку функцију.

II

Српско духовно песништво средњега века грађено је по законима византијског црквеног песништва. У томе нема никаквог изузетка. Књижевни канон коме се покоравала духовна песма у Византији поштован је без икакве измене и у Србији. Ту се српска књижевност непосредно наставља на византијску и не одваја се од ове, осим језиком и оним посебним поетским елементима који су условљени специфичном мелодијом, и ритмиком, и другим особинама словенског језика. Све друго је исто: облици, називи, употреба.

Има више разлога за ово преузимање византијског књижевног канона у литургичком песништву средњовековне Србије.

Црквени карактер овог песништва, његова богослужбена функција, јесте први разлог. Прихватајући источно православље још у временима покрштавања, а нарочито у доба покрета за стварање аутокефалне српске цркве (XII в.), Србија је у потпуности преузела од Византије облике и садржину њених култова. То је учињено већ са преводом Светог писма и богослужбених књига на словенски језик, трудом Солунске браће и њихових многобројних ученика који су византијском православљу обезбедили религиозну и културну превласт на читавом јужнословенском подручју, од Македоније до Србије и Бугарске. Може се слободно рећи да је управо византијска литургичка књижевност, присутна у песмама Октоиха, Триода, Минеја, Ирмологија и др., поред текстова Светог писма и Житија светих, највише и допринела обликовању културне свести средњовековне Србије, чак више од других књижевних дела превођених са грчког језика. Са црквеном песмом, захваљујући свакодневној употреби у вршењу колективног култа, били су упознати и саживљавали су се веома широки слојеви народа. Писмени део народа, свештенство и монаштво поготову, читао је и појао ове текстове свакога дана по више часова. Они су били освештани облик изражавања вере, знак припадности једноме свету који је претендовао да буде универзалан, пут излажења некадашњег „варварина” из уских оквира своје регионалности у светску духовну културу. Без икакве дискусије о томе да ли ће се што такво примити или не, примао се тај књижевни канон као закон вековне црквене традиције, као одлука божанске воље. То више није била ствар избора него ствар вере, и сваки покушај да се овај књижевни канон замени неким другим, новим, био би унапред осуђен као нарушавање божанске норме, безмало као јерес. Зато је наш песник у свом књижевном огледању у области духовног песништва ишао утврђеним стазама онога што је примио са вером, из Светога ромејског царства, а у трагања за нечим новим и друкчијим није се ни хтео упуштати.

Захваљујући потпуној истоветности структуре и облика литургичког песништва код Срба и такве књижевности код Грка, могућно је приказати облике византијског књижевног канона на примерима старих српских служби.

Свака литургичка песма има своје одређено место у склопу једне службе (аколутије) и чини њен саставни део.

Према правилу или „уставу" црквеног богослужења на Истоку још од VI в., култ одређеном свецу врши се као једна сложена књижевно-литургичка целина под називом „памет светому" (μνήμη ἁγίου) у одређени дан године, по тексту из Минеја. Богослужбени комплекс овога култа, према томе, обележен је идејом спомена који се чини светоме, и тема оживљавања успомене на светог, на околности и одлике његовог живота, прожима све текстове једне „памети". Спомен је светог, опет, повезан са општим прослављањем Бога, који је „славан у светима својим", а ово се прослављање изражава у дневним службама Часослава и песмама Октоиха или Триода. Укрштање текстова из Часослова, Октоиха односно Триода и Минеја, према томе, последица је не толико формалних разлога и неке потребе да све богослужбене књиге буду у култу употребљене (тих књига има врло велики број), колико идеје о јединствености култа: култ светих није ништа посебно у односу на култ који се врши самоме Богу. Успомена светога доводи у сећање најпре самога Бога, чијим се дејствима, према теолошком схватању, људи чисте од греха и постижу светост. Стога је и комплекс богослужења једна идејна и органска, а не формална и случајна целина. Читавом службом и сменом чинова и текстова влада један основни мотив, и комбиновање текстова по правилу никад не доводи до вештачког суседства разноликих мотива, поготову не таквих који би били међусобно опречни. Било да текст долази из Минеја, или из Октоиха, или из које друге књиге, ток службе тече природно, композиционо и садржајно уједначен, ка своме климаксу и разрешењу, од почетне формуле благослова и молитве до завршне доксологије (славословија) и отпуста, молитве која на неки начин резимира службу и читав култ светих своди на његову религиозну суштину:

молитвено посредништво за милост и љубав божју, у уверењу да смрт не може раздвојити оне који су се здружили у вери и љубави.

Како изгледа састав једне потпуне службе?

Црквени (литургички) дан почиње вечерњим богослужењем уочи самог календарског датума у који пада спомен светога или празник. То је још стара хебрејска традиција. Стога у тексту сваке службе, после заглавља са ознаком, нпр. „Месеца јунија петнаести дан, памет светаго великомученика кнеза Лазара", долазе песме вечерња – малог (краћег) и великог (дужег) према томе од каквог је значаја празник и којим су знаком празник или памет светоме обележени у Типику. Обично се уочи самог вечерња, пред почетак, чита и пева *девети час* из књиге Часослава. Он има после почетне формуле благослова (Благословен Бог наш, итд.), кратке уводне молитве Светом Духу, пресветој Тројици и Молитву господњу (Оче наш), а затим три псалма, тропар дана са другим тропарима и кондаком, и молитвама, једном која се провлачи кроз све часове јер подсећа на свагдашње присуство и прослављање Христово међу вернима (Иже на васакоје време, итд.), и другом, која је прилагођена библијској теми овога часа, успомени на тренутак Исусове смрти на крсту. *Вечерње* (ἑσπερινός) је посвећено теми космогоније и божјег промисла или провиђења. Отуда на вечерњу доста старозаветних пророчких текстова (псалама и у одређеним случајевима „паримија" – одељака из Старог завета у којима су заступљене и књиге Мојсијеве, и историјске и поучне одн. пророчке књиге). Сви ови текстови садрже мисао о провиденцијалности људског живота и наговештавају месијанско спасење „од греха, смрти и ђавола". После уводног (предначинатељног) псалма у коме се говори о божјој бризи за свет (Пс 103), и велике јектеније у којој се усрдно (ἐκτενής) моли за сва права духовна и телесна добра свих људи и целе цркве, чита се Псалтир, и то одређена група псалама („стихословије Псалтира"). Псалтир има сто педесет псалама, а издељен је на двадесет катизми (κάθισμα од καθίζομαι, седети, јер се за време читања Псалтира углавном смело седети, док се за

време осталих молитава и песама у православној цркви претежно стоји). Псалтир се у току једне седмице, читан на вечерњу и на јутрењу, прочита сав. После катизме и мале јектеније, опет Псалтир, али сад појање стихова Пс 140 (Господи раззвах ка тебе), као и ПС 141 и 129. Певање ових псаламских стихова праћено је певањем посебних песама, тзв. стихира, које су ближе одређене у Октоиху и Минеју као стихире „на Господи раззвах". Пошто се испевају све стихире на Господи раззвах, чита се веома стара грчка песма Свете тихи светије слави (Светлости тиха свете славе), дело мученика Атиногена († вероватно 311) а не Софронија Јерусалимског (VII в.) како стоји у словенским часословима. После ове песме, опет стихови из Псалтира, сада под називом прокимен (προκείμενος) или „прокимен дана", за сваки дан у седмици други. После прокимена је вечерња молитва, опет јектенија (звана „прозбена"), па стихови из Псалтира пропраћени песмама које се овде називају „стиховне стихире"; псаламски стихови су овде изабрани према свецу и празнику. Потом је молитва Симеона Богопримца (Нињa отпуштајеши), која у крају дана види симбол смрти, краја живота, а затим са општим молитвама тзв. отпусни (завршни) тропари, „сугуба" (удвојена) јектенија и завршна молитвена формула звана „отпуст" (ἀπόλυσις), у ствари благослов којим свештеник допушта вернима да се разиђу својим кућама.

Већ се на деветом часу и вечерњу срећу основни облици литургичког песништва: тропар, стихира, кондак. Сваки од ових облика тражи посебно објашњење.

Тропар (τροπάριον) је краћа црквена песма састављена од неколико стихова, као строфа. Сам назив, по мишљењу већине стручњака за стару византијску химнографију, упућује на музичку намену ове песме, уколико је τρόπος (од чега деминутив τροπάριον) начин или модус певања одн. мелодија. Први се тропари јављају као самосталне песме још у IV и V в. (можда и нешто раније), и у њима се прославља светац у стилу похвале или химне која истиче врлину светога, или доброту божју, или значај каквога празничног догађаја. Правило је да тропар за одређенога свеца увек помене име или бар категорију светога (мученик, апостол, преподобни и др.); он представља у ствари главну песму у част празника или светитеља, која ће се понављати из једне дневне службе у другу, кроз читав комплекс аколутије. Он се чак издваја из тога комплекса и пева се сам, у другим обредима када је потребно (обично у обредима Требника). Тропар на неки начин замењује све остале песме у част празника или свеца, а у сваком случају је најпотребнија таква песма, без које се служба не може замислити. У византијском рукописном наслеђу се налазе чак и посебне литургичке књиге које садрже само тропаре, тзв. Тропологија.

Управо као посебна и основна песма о празнику или свецу, тропар се јавља у разним везама и са разноврсним садржајем, који тад одређује и његово посебно име. Тако *васкрсни тропар* (ἀναστάσιμον) има тему васкрсења Христовог, и пева се сваке недеље – дакле у дан посвећен васкрсењу, и то по редоследу из Октоиха. *Крстоваскрсан* (σταυροαναστάσιμον) спаја у себи спомен крснога страдања и васкрсења. *Богородичан* (θεοτοκίον) је посвећен Богородици, како већ само његово име говори, а присутан је у свакој служби, у сваком дневном богослужењу, на сваком часу, и то по правилу одмах иза тропара или на крају свакога низа песама, тропара или стихира. Похвалом Богородице или молитвом Богородици завршава се свако молитвено певање у православној цркви, било да се ради о редовним богослужењима или пригодним обредима. Тако је култ Богородице заступљен веома многобројним песничким текстовима, у којима је уметничка инвенција византијског песника пронашла најуспелије фигуре, најлепшу и најтоплију реч. Једна варијанта богородичног је *крстобогородичан* (σταυροθεοτοκίον), који се даје за службе среде и петка, тематски везан за Богородичине патње у подножју Исусовог крста.

За разлику од тропара, који поред свог одређеног места у поретку богослужења има и независну употребу, *стихира* (στιχηρά) је везана другим текстовима, и то стиховима из Псалтира. Без ових стихова нема стихире. По садржини и стилу, као и по својим просодијским елементима, стихира се

иначе не разликује од тропара, осим што је понекад дужа и што се пева друкчије. Ипак су и стихире издвајане у посебне рукописе под називом Стихирар. И код стихира се разликују извесне посебне врсте, према месту и служби: стихире на Господи вазвах и стихире стиховне, које смо поменули на вечерњу, и стихире хвалитне (или: на Хвалите) које се певају на јутрењу. Низ стихира у свакој од ових категорија завршава се по правилу песмом (опет стихиром) у част Богородици, испред чега се пева кратка (мала) доксологија (Слава Оцу и Сину и Светоме Духу, и нињa и присно и ва веки веков. Амин). Ове завршне стихире на Слава, и нињa (посебно: такве стихире на Господи вазвах) зову се *догматик*, пошто се у њима обично на буднички начин износе догматске представе о мистерији оваплоћења и искупљења, христолошка и сотериолошка догма, а најчешће и мариолошка догма, уколико је учење о Богородици Марији везано за доктрину о оваплоћењу Бога Логоса. Посебно место има *јеванђелска стихира*, која се пева на јутрењу после хвалитних стихира; као и васкрсних јеванђеља, и васкрсних стихира има једанаест.

Код стихира нарочито треба истаћи неке моменте, важне за разумевање самих текстова служби, српских као и грчких. Прво, за њих обично стоји да се певају „на 4", или „на 6", „на 8", „на 10", а то значи да се везују за прва четири одн. шест, осам или десет стихова из одређеног псалма. Осим тога, уз стихире стоје често и ознаке које их просодијски и мелодијски одређују. Најчешће је то реч „подобан" (προσόμοια) са почетним речима извесне друге стихире. У том случају, стихира је прављена у истом метру (што важи за оригиналне грчке стихире) и према мелодији (гласу) оне црквене песме чији се почетак наводи. Супротно томе, „самоподобан" (αὐτόμελον) је стихира која се не служи метриком и мелодијом друге песме, а сама је употребљавана као метрички и мелодијски узор за друге песме – за „подобне". Најзад, „самогласан" (ἰδιόμελον) је стихира која има сопствену, самосталну мелодију и метар, а није ни узор другим песмама.

Поједине врсте стихира и тропара могу имати и заједничке називе, ако је њихова тема истоветна. На пример, и стихира и тропар могу носити назив *мученичан* (μαρτυρικόν), уколико су испевани у част мученика а нису у саставу посебне службе мученику. Или *тројичан* (τριαδικόν), песма која прославља посебно Свету Тројицу, излажући истовремено догму о Богу који постоји у три лица (ипостаси). Исто тако, тропари могу бити *покајни* (*умилителни*, κατανυχτικόν) ако је нагласак њиховог садржаја на кајању; налазе се у Октоиху. *Мртавни* и *покојни* (νεκρώσιμον) посвећени су молитви за покој душе умрлих – обично у службама суботе или погреба и помена. Посебна врста стихире, тзв. синтомон (σύντομον), која се састоји из четири до девет строфа, настала је вероватно у VIII в. и везује се за име Кипријана Мелода.

Трећи основни облик духовног песништва који се јавља већ на вечерњем богослужењу, јесте *кондак* (κονδάκιον заправо κοντάκιον нешто као rotulus, свитак), црквена песма која има своју дугу историју. Првобитно је кондак велика и сложена песма, састављена из осамнаест до двадесет четири мањих целина или строфа, са једнаким, природно наглашеним, а не квантитативним метром, истим бројем слогова у реду (исоколон), и истим местом акцента тј. наглашенога слога. На почетку овога низа налазио се увод (προοίμιον, κουκούλιον), који је постављао тему, и који се састојао од једне или две до три строфе, увек у другом метру (алометричан) од онога у осталом делу кондака. Строфе тог главног дела називале су се тропари или чешће *икоси* (οἶκοι), и биле повезане по правилу својим почетним словима у *акростих* (на словенском: крајегранесије), који је често скривао име песника. Уз сваки икос певао се рефрен или *припев* (ἐφύμνιον). Такви кондаци, заправо сложене и разгранате химне у правом смислу речи, настали су под утицајем сиријских песама, мадраша, из IV и V в. Роман Мелод (VI в.) је највећи песник кондака, али се тај облик химне, у том обиму и са том структуром, убрзо потпуно изгубио. Такав је кондак био, у ствари, „версификована проповед, која се служила драмским средствима једне реторике украшене узвицима,

питањима, апострофама итд." (H. G. Beck). Уместо овог првобитног кондака, који је понекад и превише развијао своје реторске и драмске елементе, у каснијим византијским службама, као год и старим словенским и српским службама, налази се искључиво низ малих кондака, који представљају по једну мању строфу, смештену обично на јутрењу после шесте песме канона, и пропраћену понекад икосом, у том случају само једним. Икос је повезан с кондаком и данас потпуно истоветном темом: он је, заправо, песничка варијација на тему кондака. И док се кондак пева, дотле се икос само чита попут духовне проповеди или молитве. По садржини, иначе, кондак са икосом химнично прославља свеца или догађај. Постоји мишљење да је каснији кондак некадашњи проемион (кукулион) кондака, а икос – остатак главнога текста кондака, један од његових тропара-икоса. Кондак се на вечерњем богослужењу јавља, у ствари, само на деветом часу и то када је празник.

Вечерње богослужење завршава се *павечерницом* (ἀπόδειπνον, повечерје), која може бити мала и велика. Велика се служи само у одређене дане, а мала редовно. Идеја павечернице је у испитивању савести и ишчекивању смрти, која нас може затећи у сну. По схватањима средњег века, душа се у сну до извесне мере одваја од тела, и њој зато у ноћи предстоји усамљена борба с демонима. Молитвама и песмом павечернице, она се наоружава против духовног непријатеља. После почетног „вазгласа" или благослова као и на служби часова, читају се псалми кајања и молбе за помоћ, а потом велико славословије (доксологија), симбол вере и канон пресветој Богородици из Октоиха. После канона су опште кратке молитве са Молитвом господњом, тропар светоме, и најзад, после нарочитих тропара или кондака, молитва Богородици од монаха Павла из Амореје (XII в.) и молитва Христу од монаха Антиоха Пандекта (VII в.) са кратком молитвом св. Јоаникија (IX в.) на крају. После отпуста се још једном чита јектенија, којом се потврђује свеопштост хришћанске цркве и љубав која треба да влада међу вернима.

Јутарње богослужење сачињава други део књижевно-литургичког комплекса службе, и ту улазе: полуноћница, јутрење, први, трећи и шести час, обедница и литургија.

Полуноћница (μεσονυκτικόν) је служба телесног и духовног буђења. После јутарњих молитава појединца, полуноћница је прво колективно обраћање Богу. Она се служи у поноћ или два-три сата после поноћи, и садржи текстове и песме које опомињу на будност и спремно ишчекивање другог доласка Христовог. Свакидашња полуноћница (по васе дни) састоји се од мањих и већих делова из Псалтира, симбола вере као и павечерница, поноћних тропара на тему јеванђелске приче о женику и десет девојака одн. на тему другог доласка Христовог, а затим, после свакочасовне молитве Иже на васакоје време, долазе текстови посвећени мртвима (псалми, тропари и др.). У суботу се служи суботња полуноћница, а у недељу – васкрсна полуноћница, које се по садржини донекле разликују од свакидашње. Суботом господари успомена на мртве, а недељом – текстови посвећени васкрсењу Христовом и Светој Тројици: тројични канон Митрофана (IX в.), тројични тропари наводно Григорија Синаита (XIV в.) и молитва пресветој Тројици од Марка Идрунтског (IX в.).

Најсложенији и најбогатији део службе јесте, у ствари, *јутрење* (ὄρθρος). И ту се разликују: обично, или свакидашње јутрење, затим велико јутрење (јутрење са полијелејем) и недељно одн. васкрсно јутрење. На јутрењу су скупљени углавном сви облици литургичког песништва, сачињавајући у редоследу богослужбеног правила један узоран књижевни склад. Јутарње богослужење је симбол свануһа хришћанске вере, преласка из таме у светлост, „из власти тамне у царство љубљеног Сина" (Кол 1,13). И оно почиње псалмима, најпре са два псалма (у уводном делу јутрења), а затим са шест псалама испред кога се изговара тзв. анђелска песма (Слава ва вишњих Богу). Шест јутарњих псалама носе заједнички назив Шестопсалмије. Сви ови псалми су месијански и покајни. После Шестопсалмија долази јектенија па комбиновани псаламски стих Бог Господ и јави се

нам, и потом тропар светоме чији се спомен прославља (тропар „на Бог Господ"). Ту се пева не само један тропар него и два, и три, према броју светаца који се прослављају тога дана и чије се службе укрштају. На појање тропара надовезује се опет читање катизми из Псалтира (две стихологије, са певањем седилни после сваке стихологије) а завршава се Покајним псалмом (Пс 50). Са овог псалма прелази се на канон, који заузима средишње место у читавој композицији јутрења. Певање и читање канона прекида се после треће песме, када се пева седилна службе из Минеја са богородичним, и после шесте песме, када се пева кондак са икосом и чита синаксар одн. пролошко житије светог. После осме песме канона пева се песма Богородице из Лк 1,47–55 са припевом Часњејшују херувим, а после девете и последње песме канона читав тропар Богородици Достојно јест. Када се заврши канон, пева се светилан, затим се читају Хвалитни псалми (хебрејски Халел) и мало славословије. Јутрење се завршава прозбеном јектенијом, стиховним стихирама слично онима на вечерњу (из Октоиха и Минеја), кратком молитвом Благо јест исповедати се, Молитвом господњом, тропаром светог с богородичним, сугубом јектенијом и сличним завршним молитвама као и на вечерњу.

Васкрсно јутрење одликује се нешто богатијим садржајем и певањем, као и читањем васкрсних јеванђеља. Свакидашњим двема катизмама додаје се и трећа катизма (седамнаеста) Блажени непорочни ва пут, после које се поју васкрсни тропари називани обично „непорочни тропари" али правилније „тропари после непорочних" (према словенском „тропари на непорочних"). После васкрсних тропара (а све ово пре канона) поју се у недељу ипакој, па степени антифони, прокимени и чита се јеванђеље (једно од једанаест „васкрсних", према посебном распореду који се назива стлп). Васкрсни егзапостилар пева се после канона, па тек онда долази светилан, и богородичан егзапостилар. Уместо малог славословија, које се на обичном јутрењу чита, у недељу се пева велико славословије.

На јутрењу се тако јављају скоро сви облици византијске духовне поезије. О тропару, стихирама, кондаку, било је речи код вечерња. И овде, на јутрењу, тропар на неки начин носи читаву службу; стихира је и ту својеврсни проширени рефрен псаламских стихова; кондак је са икосом на своме правом месту, после шесте песме канона. Међутим, овде се јавља и низ потпуно нових облика, као што су: седилне, канон са ирмосима и тропарима, светилан и егзапостилар, а посебно још ипакој, степени антифони и тропари „на непорочних".

Седилна (κάθισμα) је песма која допушта седење, као и катизма Псалтира, за време свога певања или читања. Пева се после треће песме јутрењег канона, а пре тога још после сваке катизме Псалтира (отуд јој име). Налази се и после полијелеја, а то су стихови Пс 134 и 135 (у којима се стално понавља реч милост, ἔλεος), који понекад долази уместо треће катизме. Седилну прати богородичан после мале доксологије Слава, и нинја.

Светилан (φωταγωγικόν) се пева после канона, осим у недељу када се пева егзапостилар. Он се узима из Октоиха или Триода и Минеја. Његово је основно обележје тема божанске светлости и „просветљења", које представља услов достојног прослављања Бога. Ту долази до изражаја и основни симболични мотив јутрења као дневне службе: излазак из мрака у светлост, из смрти, коју симболише ноћ, у живот, који се открива у слици дана. *Егзапостилари* (ἐξαποστειλάριον), чији назив ни до данас није разјашњен, певају се на васкрсном јутрењу, истичући вест о васкрсењу, која и кроз остале песме доминира читавом службом тога дана. Васкрсни егзапостилари (једанаест, према броју васкрсних јеванђеља) налазе се у Октоиху, али и сваки већи празник има у Минеју свој егзапостилар.

Ипакој (ὑπακοή) је песма која се јавља више пута у циклусу службе: на васкрсној павечерници и полуноћници (овде после тројичног канона) и на јутрењу испред антифона степених и после треће песме канона и њене седилне. Она је, дакле, као и егзапостилар, у тематској вези са догађајем васкрсења.

Антифони (ἀντίφωνα) су, заправо, изабрани стихови из Псалтира, а називају се тако по начину певања псалама и других црквених песама, у коме су се смењивала два појца, или два хора, „одговарајући" тако, или „узвраћајући" (од ἀντιφωνέω) један другоме. То је још антички начин певања, који се примењивао и у хеленизираних Јевреја терапевта, а потом и у хришћанским црквеним општинама почев од Антиохије. Антифонски начин певања примењиван је потом уопште у црквеном вокалном музицирању, али се сам термин „антифон" задржао за ознаку сасвим одређених облика црквене песме: антифони катизме (делови катизме који се понекад певају наизменично); антифони изобразитељни (на обедници или литургији) са Блаженствима као својим трећим антифоном (Блажена); антифони свакидашњи у непразничне дане; антифони празнични са старозаветним наговештајем новозаветног празника; и најзад, степени антифони, или просто степена, састављени из стихова оних неколико псалама који носе натпис Песан степенеј а представља реминисценцију на певање уз пењање степеницама Јерусалимског храма. Степена има по три, са по три стиха, на сваком васкрсном јутрењу, а певају се по мелодији и тексту из Октоиха.

Међутим, најзначајније место и најзанимљивији облик на јутрењу, који се јавља и на полуноћници, јесте *канон* (κανών). То је сложена песничка целина, која је до свога данашњег облика, фиксираног већ у VIII в., дошла после извесне краће али значајне еволуције, о којој је горе већ било речи. Творац канона је Андреј Критски, а реформатор – Јован Дамаскин. Дамаскин је скратио велики канон и дао му коначну структуру, написавши и велики број веома успелих канона, који се и данас налазе у богослужбеним књигама православне цркве. Козма Мајумски (око 743), савременик Јована Дамаскина, написао је такође неколико значајних канона, а потом долазе Јосиф Химнограф, браћа Грапти, Митрофан и други. Свакако у време превођења Октоиха и других литургичких књига са грчког на словенски језик, канон је већ био потпуно обликован и његова структура је изгледала исто као данас, и апсолутно исто као у свим српским службама средњег века.

Основну тематику својих песама канон црпе из девет тзв. библијских песама, и то је, у историјском и књижевном смислу, полазна тачка сваког канона, укључујући ту и Велики канон Андреја Критског. Песме канона (чији назив долази од молитвеног „правила" = κανών у палестинским монашким општежићима) уметале су се првобитно између тих девет библијских песама, да их потом сасвим потисну. Број библијских песама условио је дефинитивни број песама у оквиру канона, а њихова садржина дала је мотиве за безброј варијација у свим ирмосима па и многим тропарима канона. Девет библијских песама или ода (ᾠδαί) узето је из Светог писма, и то првих осам из Старог завета, а последња, девета (која се понекад у словенским рукописима дели на девету и „десету"), из Новог завета. То су: прва, песма благодарности, Мојсијева, по изласку из Египта и преласку преко Црвеног мора (2Мојс 15,1–19); друга, злокобна песма Мојсијева, уочи његове смрти, названа још „песмом укора" (5Мојс 32,1–43); трећа, песма пророчице Ане, мајке Самуилове (1Цар 2,1–10); четврта, молитва пророка Авакума (Авак 3,1–13); пета, молитва пророка Исаије (Ис 26,9–19); шеста, молитва пророка Јоне у утроби кита (Јона 2,3–10); седма и осма, молитва и химна тројице младића („отрока") у вавилонској пећи (Дан 3,26–56.57–58); девета, песма Богородице на Благовести (Лк 1,46–55) и условно десета, молитва Захарије, оца Јована Претече (Лк 1,68–79). Обично се каже да је ових девет песама „испевано у разним прилика од разних лица", да им недостаје јединство, да су вештачки скупљене и да и сам канон услед тога трпи од недостатка јединства садржине (Л. Мирковић). То је само донекле тачно, јер постоји нешто што ипак везује све ове библијске песме управо тематски, идејно, у једну смисаону композициону целину. То је провиденцијална и месијанска идеја, која лежи у основи сваке библијске песме: Бог прати човека и води га ка спасоносном крају, када ће се са доласком месије, Христа, испунити сва очекивања и све чежње човека зароблъеног грехом и стварношћу смрти. То је веома уопштен, али ипак, у томе, јединствен оквир и једна логичка нит која композиционо повезује девет библиј-

ских песама и песме канона, и која заокругљује основну тему канона: спасење остварено у светости онога који се прославља службом, или у догађају самога искупљења (господњи и богородични празници).

Тема девет библијских песама примењена је пре свега у првим строфама сваке песме канона (оде, ᾠδή), које носе назив *ирмос* (εἱρμός). То је песма која својим метром и својом мелодијом представља прототип или образац свих осталих строфа оде, *тропара*, истоветних са ирмосом по броју стихова, броју слогова у стиху и по положају наглашених слогова. Она је почетак у песничком низу, којим је тај низ формално и тематски условљен (εἱρμός од εἴρω низати заједно). У ствари, ирмос је била свака песма, дакле и кондак, која је служила као мелодијски или метрички образац другим песмама. У извесном смислу, свака је ода канона, по својој природи, кондак у његовом првобитном књижевноисторијском значењу. Издвојени из канона, ирмоси сачињавају *катавасију* (καταβασία), која се често пева као посебна целина, поготову када се хоће скратити служба. Ирмоси су се понекад издвајали у посебну књигу (Ирмологиј), а тако и катавасије (Катавасијар).

Свака песма или ода канона има поред ирмоса још неколико тропара, обично четири, мада понекад и више (шест), али је последњи увек богородичан. Тропари девете песме су у складу са темом одговарајуће библијске песме у целини посвећене Богородици, значи по своме садржају – богородични. Осим тога, све песме једног канона испеване су према једном мелодијском обрасцу, тј. по једном „гласу", и то је још један, истина формалан елеменат који обједињује канон.

Исто тако, скоро је правило да у једној служби има по два или по три канона, од којих је последњи (или први) посвећен Богородици, а један обавезно светоме који се тог дана прославља. Тада се канони „укрштају", и то тако да се певају најпре прве песме из свих канона, затим остале песме опет тако груписане да се појединачни канони у служби не јављају као непрекидне целине него су измешани и издељени по песмама. Наиме, литургичко првенство има песма (ода) као целина за себе, па макар била, заправо, сложена од две или

три песме, два или три канона. У том се случају песма другог и трећег по реду канона у рукопису означи без броја, само формулом „ин канон" (ἄλλος, други канон).

Честа је, скоро редовна, примена *акростиха* (крајегранесија, крајестрочија), који састављен од првих слова почетних речи сваког ирмоса и тропара у канону даје одређени стих, понекад истакнут у заглављу канона или не, а често у акростиху и име песника (нарочито у издвојеном акростиху ирмоса, или још чешће – богородичних).

Међутим, код канона постоји још једна занимљива појава. То је редовно испуштање друге песме. Ова је библијска песма злослутне садржине, претећа, а не утешна и охрабрујућа, песма која говори о казни, не о спасењу, која подсећа на грех више него на оправдање. Отуда је она прескочена у највећем броју канона већ приликом њиховог састављања, а задржана само у Посном триоду, тј. у службама Четрдесетнице (Ускршњег поста) и још делимично, са измењеном темом, у одређене дане Цветног триода (у периоду од Цвети до прве недеље после Духова). Осим овога, канони су писани и у скраћеном облику, као двопеснаци, или трипеснаци, или четворопеснаци, али се од њих у Минеју налазе само за три господња празника, а у службама светих таква се краћа верзија никад не појављује.

Јутарње богослужење се, после јутрења, наставља *часовима*: првим, трећим и шестим. Основна структура свих часова је иста: псалми, тропар дана са богородичним, опште молитве и Молитва господња, кондак дана, свакочасовна молитва Иже на васакоје време, посебне завршне молитве – за сваки час одговарајућа. Часови, иначе, представљају успомену на судбоносне моменте из историје искупљења: одвођење Исуса Пилату (час први); пресуда Пилатова над Исусом, али и силазак Духа светога на апостоле у дан Педесетнице (час трећи); распеће Христово (шести час); смрт Исусова на крсту (час девети).

Са часовима се комбинују и тзв. *међучасија,* сасвим кратке литургичке целине намењене најпре индивидуалној молитви у монашкој ћелији, састављене из псалама, тропара и молитве.

Низ јутарњих часова завршава се *обедницом* (ἀκολουθία τῶν τυπικῶν), у дане када нема литургије, а *литургијом* када

се служи спомен светоме. На литургији, којом доминира чин евхаристије (причешћа), и која представља текст фиксиран још у IV–V в., јављају се поново неке од песама из јутрења, како смо то већ казали: тропар и кондак, и извесни тропари из канона или потпуно посебни тропари који се певају на стихове Блаженстава из Мт 5,3–12.

Читав комплекс службе, осим литургије, може да буде обједињен у једну посебну литургичку целину, звану *бденије* или *агрипнија* (ἀγρυπνία). Бденије у ствари спаја вечерње (мало и велико) са јутрењем, и нема неких посебних текстова, осим што се за бденије понекад пишу и посебни канони, а изостављају се мала павечерница, полуноћница и уводни део јутрења.

За српско литургичко песништво важна је још једна византијска песничка творевина: *акатист* (ἀκάθιστος, неседилан). Раније приписиван цариградском патријарху Сергију, Георгију Писиди или патријарху Фотију, првобитни Акатист пресветој Богородици написао је по свој прилици Роман Мелод. Тек касније је садашња уводна строфа (кукулион) заменила оригинални Романов текст. Акатист је химна Богородици, састављена из дванаест кондака и дванаест икоса, који се наизменично смењују. То је, у ствари, развијен облик првобитног кондака, „најзначајнији представник тога књижевног рода" (H. G. Beck). Она је захваљујући својим изузетним песничким квалитетима освојила трајно место у византијском црквеном песништву, преведена на словенски са осталим литургичким песмама постала омиљена и међу Словенима, па је и ту као и у Византији служила као инспирација и узор за писање других акатиста. Код нас – архиђакону Стефану (онај Лонгинов), и св. Сави (непознатог аутора), а на грчком језику – Исусу најслађем, св. Николи, анђелу чувару и многих других. По узору акатиста прављени су и у нашим службама кондак и икос после шесте песме канона. Исти облик, веома сличне фигуре, истоветан тон поздрава који води порекло из јеванђелске представе Благовести: „Радуј се" (χαῖρε).

III

Овај приказ византијско-словенске службе, разуме се, далеко је од тога да буде исцрпан. Али, чини ми се да ипак пружа довољно јасну слику у погледу односа између византијског и старог српског духовног песништва. Ту нема двоумљења: између та два песништва постоји један суштински па и формални (само не језички и мелодијски) идентитет.

Истоветност књижевног облика у византијским и старим српским службама, као и другим текстовима религиозног песништва, очигледна је. Исти књижевни канон господари и једном и другом поезијом. То је, у својој суштини, једно песништво. У преводу потпуно заједничко – осим језика, а у ономе што се у српском песничком стварању условно може назвати оригиналним, у службама и песмама насталим на нашем подручју и у нашој средини, истоветно по облику, маниру и функцији, по репертоару књижевног израза.

Јединственост литургичког канона условила је и ту јединственост књижевног канона, уз оне опште културноисторијске и психолошке чиниоце који су у оно доба онемогућавали духовно раздвајање и деобу Срба од Византије. Све је то разлог што се и касније, дуго после пропасти Византијске државе, у тешким условима турског ропства (у XVI и XVII в.) српско духовно песништво креће искључиво у сфери устаљених облика византијског књижевног и литургичког канона, и што не осећа потребу да се одважи на опит тражења неких нових путева или излагања некоме другом, туђем утицају.

То се најбоље види и из тога што је без других елемената, чисто књижевном анализом, веома тешко разлучити оно што је преузето из византијских текстова путем превода, од изворног српског у старим српским службама. Ту су измешане фигуре и речи, калкови и „плетенија словес", и све је истоветно и на истоме ступњу, и стих поред стиха стоји равноправно, оригинални тропар поред преведеног богородична, без икакве битне разлике. Ми смо у овом издању покушали да раздвојимо српске текстове од текстова преведених са грчког, и саопштили смо – у оригиналу и у преносу

на савремени српски језик – само прве, српске делове служби. Српски је песник по правилу преузимао, осим оних сталних непромењивих делова службе, ирмосе и богородичне у канону одн. за канон који је правио своме свецу, мада код богородичних има изузетака. Када се буде приређивало критичко научно издање текстова ових служби, биће потребно објавити интегралне текстове, и то заједно са свим оним деловима који су прост превод са грчког, а ово ће се морати потврдити и упоредним објављивањем грчког изворника.

Питање оригиналности у нашем књижевном стварању средњег века мора и код нас бити постављено сасвим друкчије. Оригиналност није у новом и различитом, није ни у стварању једне српске варијанте духовног песништва. Она је у самој чињеници подударања стваралачких способности, у тој могућности да се прихвати врховни културни и естетски ниво тога света и да се учини својим. Оригиналност је и у новим стилским фигурама и речима, у новим комбинацијама познатих фигура, али је она, изнад свега, у конгенијалном достизању исте лепоте поетског израза, у изједначењу вредности, и то у истим оквирима, под истим књижевним каноном.

ЛИТУРГИЈСКИ РИТАМ СТАРЕ СРПСКЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Историчарима књижевности дуго није било право што се средњовековно књижевно наслеђе српског народа састоји, највећим делом, од такозване црквене литературе. Већ један летимичан поглед на списак ћирилских рукописа од XI до XVII века који се данас чувају у Југославији довољан је да потврди утисак о таквом карактеру српског књижевног наслеђа: уз многе зборнике житија и беседа црквених отаца нижу се минеји, триоди, октоиси, па каноници или псалтири с последовањем, акатисници, ирмологије, да и не помињемо јеванђеља и апостоле, којих је добра четвртина од укупног броја сачуваних рукописних књига. Па и књиге или текстови за које знамо да су дело српских писаца – једног Теодосија, на пример, или Данила Пећког, и других, упркос свих посебности – већином су литература црквеног жанра, било да су то житија или службе, похвале или писма. Световног је сразмерно мало, а „словесне" уметности која би макар у некој мери била аутономна – нема уопште.

Данас већ мислимо друкчије о том нашем наслеђу: и о ономе што је само пословењена и посрбљена Византија, и о другоме, што је изворно српско. Разумемо књижевне специфичности епохе и целог културног круга; у стваралаштву средњег века, и овде као и у целој Европи, откривамо један особен систем вредности, једну живу, своју естетику. Такав нов приступ, који признаје аутономност епоха, али и могућност њиховог преношења или превођења на уметнички језик друге епохе, подстиче и нека нова истраживања књи-

жевног наслеђа, било да је реч о аналитичком продору у појединости или о покушајима уопштавања ради виђења и доживљаја целине.

О ритму у старој књижевности размишља се углавном када је реч о химнографији, о песништву у ужем смислу речи. Нека почетна, озбиљна истраживања усмеравана су на структуру „стиха" или „ритамског низа", на обимној грађи *Србљака* (објављеног у нас, упоредо са савременим српским преводом, 1970). Заиста ваља разјаснити природу и прозодијске законе средњовековне српске песме, разрешити недоумицу око саме појаве стиха у старој српској црквеној поезији: да ли је то, у ствари, стих или нешто друго. Питање још није добило коначан одговор, те ће бити потребно још доста рада да се приближимо истини, и ја у ту расправу овде не мислим да улазим. Али има неких околности које ће морати да се узму у обзир ван уског оквира тог питања, како би се обезбедило и друкчије виђење, из другог угла, из веће структурне целине. Ритам, у сваком случају, није само питање стихова; то, разуме се, нико и не тврди. О ритму мора да се говори и у такозваној прози: реторски текстови похвала, на пример, имају и те како свој ритам. Молитве имају неке своје ритмичке одлике и законе. Ни житија, као сложене жанровске целине, нису у томе изузетак. Но ту се и приближавамо свести о томе да би требало са неким методом, систематски, откривати слојевитост ритамских структура, ритам разних ступњева – једнога „низа" или „колона" и „версета" у тропару, али и целог канона у коме је тропар, и службе у којој је канон, и минеја у коме је служба, и минеја са октоихом у годишњем циклусу; или, са истим закључком, једнога реторског тропа који се понавља и смењује с другим, али и целе похвале у којој су тропи, и зборника у коме је похвала, и сложене литургијско-читачке структуре типика у годишњем циклусу.

То ме наводи на мисао да ће веома важно подручје истраживања ритма у старој српској књижевности бити, у ствари, оно занемарено, на први поглед тако запетљано и досадно подручје литургике. Разуме се, било би погрешно

сводити сву стару српску књижевност на литургијски израз, јер се ни систем жанрова, у нас као и у других народа средњовековне Европе, никако не исцрпљује литургијским жанровима. Али је то добар део, код Срба и већи део књижевности. Зато је важно видети да ли се у литургијском чину и догађању уопште налазе неке претпоставке самога књижевног чина и догађања, и да ли то има неке везе са естетско-поетском структуром књижевних дела, да ли то одређује, у ком смислу и на који начин одређује књижевно стварање.

Није ствар само у тзв. литургијском „правилу", мада ако јесте на површини, у првом плану, на изглед као формални индикатор сваког дела литургијске књижевности, било да је реч о химнографији или о реторској, хагиографској, енкомијастичној или, чак, хронографској прози. Правило несумњиво постоји, и оно има своју улогу, али ваља видети – какву. За лаика, то је мало разумљиво и још мање упамтљиво смењивање, мешање, укрштање и комбиновање текстова, најчешће из неколико књига истовремено. Представа о сложености правила добија се лако већ простим погледом на певницу током службе, са мноштвом отворених књига на пулту и журним прелиставањем и „скакањем" с једнога текста на други. У већим манастирима, и данас су неки монаси задужени за „правило": еклисијарх пре сваке службе, поготову веће и сложеније, каква је, на пример, ускршња или духовска, добро проучи *Типик*, књигу литургијских правила. Приликом извођења, потом, цела служба делује јединствено, као „из комада", а заправо је то склад постигнут хармонизовањем многобројних делова, у нарочитом поретку и са особеним *ритмом*.

Цело то литургијско збивање кроз које теку стари српски књижевни текстови има, дакле, свој ритам: Типик служи да обезбеди правилност у смењивању текстова и радњи; он треба да ритмизује књижевну материју, у стварном, људском простору и времену. Но, како све ове радње и текстови имају свој смисао, њиховим се ритмичким организовањем открива значењска веза која је са своје стране психолошки и етички креативна. Тако се „објављује" порука коју ваља претворити

у живот. У крајњој линији, све се то налази у служби човековог преображавања, све то има дубокорелигиозну или, можда тачније, религиозноантрополошку функцију.

Књижевни теоретичари су не без разлога склони да у литургији и свакој литургијској радњи виде елеменат драме, театра. Литургија је заиста једно збивање; то је догађај у коме се понавља, поново „у живо" (за православну религију не само симболично) збива мистерија спасења. Појам „успомене" (грч. *mnimi*) овде није статичан попут гледања једне слике већ је то актуализована прошлост која тим актуализовањем престаје да буде само прошлост него је, истовремено, и овај садашњи тренутак, и отворена, започета, до краја извесна будућност. Обред литургије није просто ритуал већ има и историјску и есхатолошку димензију. Отуда кретање литургијске радње. Отуда етапе у њеном развоју, али и ступњевитост што води врхунцу сотериолошке драме. Свака појединост, сваки чин и свака мала или велика, гласна или „тајна" молитва, има своје значење, свагда отворено за следећи чин, окренуто – кроз прошлост – ка будућности. Ништа није затворено и окончано. И сâм завршетак литургије, као и појединих њених етапа, и посебних молитвених низова, у „вазгласу" којим се Света Тројица прославља „сада и свагда и кроза све векове", није никакав крај који у исти мах не би био и почетак. Стога се може говорити о ритму драматске градације у литургији са исходом у бесконачно, а са истим разлогом, и проширено на све литургијске жанрове старе књижевности, о „закону отвореног завршетка", где је крај – почетак вечности, и то опет и свагда постварене, инкарниране, хуманизоване вечности. Сама је та литургијска драма одређена ликом и личношћу Богочовека, Исуса Христа, у исти мах „савршеног Бога" и „савршеног човека", Целог и Делимичног, Јучерашњег као и Данашњег и Сутрашњег, Умрлог и Васкрслог, и вечно Живог. Парадокс оваплоћења Бога сам по себи је саткан из антиномија, а опозиција супротних ставова одређује ритам свеукупног литургијског збивања исто онако како је одредила динамику примарне, сотериолошке новозаветне драме.

Ритам православне (византијско-словенске) литургије можда најнепосредније уметнички доживљавају композитори: уколико добро разумеју суштину литургијске радње, како су је разумели, на пример, Чајковски или Мокрањац, у њиховом се музичком вођењу литургије откривају све разлике у ритму између онога што је месијански наговештај или јеванђелска припрема, у литургији оглашених, и онога што се згушњава као врхунац драмског збивања у бескрвној жртви канона евхаристије, у литургији верних. Тријумфална сигурност потом води до краја, који то, како смо видели, није.

Литургија је само средишњи чин једнога широког, сложеног, али дубоко промишљеног и са своје стране такође ритмички организованог литургијског склопа. У њој се као у жижи преламају сва значења те велике целине. Када се размишља о старој српској књижевности – о ономе њеноме већем делу који је литургијске природе – мора се то имати на уму. Ништа се неће у њој разумети без тога централног литургијско-евхаристичког, сотериолошког кључа. Ниједно житије, ниједна похвала, ниједан акатист, канон или молитва, плач или цело једно „последованије" – неће се моћи разумети без тога. А то значи да је у литургијском феномену кључ за тумачење свеукупне естетско-поетске феноменологије старе српске литургијске књижевности. Неспоразуми настају када се то занемари, или када се сам тај феномен не схвата. Тада не разумемо Доментијана, па нам је досадан; Данила – па нам је недаровит; Теодосија – само је љупки приповедач; а службе су онда пука и празна, и неуметничка имитација византијских химни, и самих, тада, празних и досадних у својој монотонији.

Ритам литургијског склада има, очигледно, више слојева, ступњева или кругова. Неоплатонска идеја вечног кружења као да је овде највише и дошла до изражаја, мада и ту са другим садржајем. Свеколики се литургијски живот у византијском свету збива у циклусима и круговима. Одблесак неких хронолошких циклуса („круг сунца", „круг луне", „индикт" итд.), фиксираних на таблицама што се у словенској терминологији зову „стлп" (стуб), може се видети у цикличној природи тзв. годишњег, али и дневног богослуже-

ња. Све главне богослужбене књиге, библијске (јеванђеља, апостоли, паримејници) или химнографске (октоиси, триоди, минеји итд.), организоване су по начелу хронолошког ритма, и свака има свој „стлп". Зна се, на пример, тачно време када се ишчитава Јеванђеље по Марку, а када по Јовану; по правилу се смењују „гласови" из октоиха, од првог до осмог, и потом опет, и опет, сав тај „стуб". У одређеном раздобљу поста се комбинује октоих и триод (у недељне дане), а ритам тога смењивања и комбиновања и сам означава једну етапу духовног циклуса поста, на којој се заправо смењују расположења која би требало да уроде духовним плодом, спремнија да се у себе прими сотериолошки дар, харизма евхаристије.

Хронолошки елеменат, као конститутивни чинилац литургијског ритма, у византијској и старој српској духовности показује се и у структури тзв. дневног богослужења. Смењивање дана и ноћи ту је обогаћено дубоким смислом који може да представља, на духовном плану, потискивање таме светлошћу, и светлости – тамом, у правилном ритму. Текстови су и сами подешени тако, према значењу ових основних симбола, али и ту, опет, везано за круг новозаветне сотериологије. Сва се „дневна богослужења" одигравају кроз литургијске целине, које се изражавају структуром деветог часа, вечерње, павечерњице или бденија, полуноћнице, јутрење, првог, трећег и шестог часа, и обеднице са литургијом. И сваки је овај моменат везан актуализованом успоменом за известан моменат из Христова спаситељског страдања: у шести час, на пример, Исус је издахнуо на крсту – о томе говори главни тропар, централна песма шестог часа. У ту се структуру, као што је познато, уграђују текстови „споља", у ствари из других књига – октоиха и минеја или триода. Тек та комбинација повезује једну целину, која на том ступњу, у томе свом новом и вишем склопу, открива и један нов и виши смисао.

Разуме се да ће и српске службе, или поједини канони, бити боље схваћени када се посматрају као део таквих целина. То важи колико за значење појединих места из ових служ-

би, у семиотичком смислу, толико и за њихово опште значење у склопу једнога службеног литургијског низа. На пример, календарски однос између „памети" (успомене) Светог Саве (14. јануара) и Богојављења (6. јануара) представља уједно и литургијски однос, при чему се мора разрешавати проблем рангирања празника и светих, али и њиховог семиотичког односа. (Отуда оно питање из типика и литургијске праксе о односу службе Светом Сави и службе Оданију Богојављења, које је код Срба решено на један, али код Руса на други начин.)

За „дневни" хронолошки цилус везује се, поготову, један особити књижевно-литургијски ритам: ритам читања Псалтира. Ово је нарочито значајно за стару византијско-словенску и српску књижевност, с обзиром на већ више пута утврђену чињеницу да су *Псалми* Давидови одиграли огромну стилотворну улогу. Без Псалтира се не може замислити православна духовност, а Псалтир се чита сваки дан, у одређеном ритму: увече једна катизма, ујутру две катизме (са једном која се, као трећа у јутарњем низу, сваки дан понавља) – то је стандардно правило општег богослужења. Цео Псалтир, подељен у двадесет катизми, прочита се (или „препева", како се то још каже у старим текстовима) за недељу дана. Седмица је његов нормални и свеопшти, стандардни круг, а (1+2)x6+2=20 је његов примарни литургијски ритам. Али су могућна и „убрзања". У посебним правилима, Псалтир ће имати да се прочита за дан и ноћ, за двадесет четири часа. Такво је правило *Карејског типика* Светог Саве, прописано једном или двојици монаха који ће живети у тој светогорској испосници: по три катизме прочитају се на јутрењи, трећем, шестом, деветом часу, на вечерњи и полуноћници, „а што остане Псалтира, то изговори било дању, било ноћу, само нека се препева Псалтир на дан и ноћ" (*Карејски типик*). Ово пустињачко правило замењује Псалтиром главну масу текстова „саборних", колективних богослужења, а заснива се на уверењу да Псалтир изражава сву онтолошку тајну Божије творевине, тајну генезе која има свој поредак и след, а то значи, опет, и свој ритам. То вечно

кружење и понављање псалама, по црквеним оцима, има не мањи (чак већи) значај од кружења сунца, месеца и звезда; у сваком случају, пореди се са овим, улази у ред егзистенцијалних, космичких нужности, услова бивствовања. То је оно познато место из увода многим издањима Псалтира:

Упиташе браћа великог Јована Златоустог: да ли је добро прекинути Псалтир? А он рече: боље да сунце стане него да се прекине Псалтир!

Литургијски ритам Псалтира, на тај начин, постаје норма индивидуалног молитвеног ритма, па и норма личне духовне егзистенције, што је нарочито дошло до изражаја у монашкој теорији и пракси, у исихастичкој традицији православног византијско-словенског монаштва. Карактеристично је да се читање Псалтира – како смо видели и у Карејском типику Светог Саве – подвргава ритму и циклусу дана и ноћи, „ритму сунца". За исихастичку аскезу, ту је и ритам дисања као модел псалтирске молитве. Стално враћање истом тексту, учвршћује и продубљује мисао. Пуно дејство се, међутим, постиже управо враћањем у исто време, после истог временског размака, у исти дан, у исти сат, у исто доба дана или ноћи. Не, дакле, било какво враћање, не – аритмија, већ правилно кружење, утврђено ритмиком типика. Ритам дисања је, иначе, за добар део мистичке књижевности, а нарочито химнографије XIV века, модел књижевно-литургијског ритма. Исихастичка молитва (тзв. „молитва Исусова", „молитва умна", „молитва срца", „молитва непрестана") организована је у једноставном ритму дисања. „Господе Исусе Христе, Сине Божји" (инспирација, удисај), „помилуј ме, грешнога!" (експирација, издисај). Молитва је пропраћена усредсређивањем „ума у срцу", којим се постиже ослобођење од „спољашњих" перцепција и утисака и широм отвара пролаз за дејство Божјих енергија, све до визије божанске светлости, у којој је блаженство „изнад ума", стање вансебног спокоја и мира.

То је, на неком општем плану византијске духовности, онај други пол, пол индивидуалног аскетског подвига, насупрот првоме полу, на коме се организује саборна, заједничка аскеза литургијског мољења. Но било би погрешно мислити о тој поларизацији као о међусобном искључивању у супротности; између ових полова постоји трајно међусобно дејство и утицај. Индивидуално се прожима колективним, колективно се обогаћује индивидуалним. Модели су на неки начин узајамни, и на вишем ступњу – интегрисани. То се, онда, види у текстовима „саборне" литургичности, обликованим по узору на усамљеничко-пустињачку молитвеност. Једна Данилова служба св. Арсенију Српском, као и Житије истога светитеља, од истог аутора, на пример, одају унутрашњи ритам исихастичког мољења. Експресивни су у истом духу, емотивни онако како се буде дејством упорног „враћања" Богу као субјекту, не само објекту „монолошке" молитве (молитве „из једне речи"). Службом, али и Житијем, пулсира осећање усхићене љубави и безмерне скрушености у којој се поништава своје грешно Ја, а усваја, у неизрецивом општењу, божанско, апсолутно Ја. Све градације, сва понављања, сви тропи – анафоре, хомоиотелеути, асиндети и други, теже ка истим оним ефектима какви се постижу и простом „умном молитвом", истој оној узбуђености којом се прерађује личност и „окреће ум" (μετα+νοία). То значи да је у основи литургијског ритма српске књижевности – велики циљ византијске духовности, обожење (θεόσις), као харизматички преображај човековог бића и личности, изнад сваке деонтолошке етике.

Овде би се морало, макар на крају, поменути и стилско дејство таквога ритмичког начела. Пре свега, познато је да је стил у старој српској књижевности условљен, у крајњој линији, књижевним родом, жанром. Како ће једно дело бити стилски обликовано, зависи најпре од тога у коме је жанру писано: стил стихире у служби неће бити саздан од истих елемената (фигура, тропа) од којих је направљен један пролог у житију, или похвала са херетизмима при његову завршетку, или аренга у повељи. Постоји неко опште стилско јединство (говори се, чак, о „стилу епохе"), али су поједини облици диференцирани најпре у слоју жанра. Но ту се некако није много примећивала једна друга условност: условност ритам-

ске организације жанра, којом је, заправо, и одређен његов стил. Један је ритам казивања у наративним партијама великог житија; други у свечаном, али ступњевитом, појачаваном, експресивном плачу; трећи у синкопираним исповедним молитвама; четврти у распеваној стихири. Отуда је немогуће двојити жанр од његовог ритма, и ритам жанра од његовог стила.

Истраживања литургијског ритма, очигледно, биће једна од важних тема поетике старе српске књижевности. Са свим својим особеностима, у својој ступњевитости, са драматском основом и молитвеним песничким валерима, тај ритам је један од битних и карактеристичних елемената у највећем броју жанрова средњовековне литературе. С његовим разјашњавањем биће поготову јаснија природа старога српског песништва, али и давно примећена околност да су границе између песништва и „прозе" у старој српској књижевности нејасне и неодређене, и, у крајњој линији, условне. Мислим да ће ова истраживања коначно пробити пут ка разумевању изворне људске подлоге старе књижевности у ономе њеном стваралаштву које је тако дуго, у почецима наше новије науке о књижевности, било потцењено па чак и брисано са списка литературе.

Показаће се, најзад, да је захваљујући неким својим особинама, међу којима је литургијски ритам једна од битних, стара српска књижевност неодељива од јединственог света литературе који је, у случају словенских народа, обједињен заједничким црквенословенским језиком, а са византијском грчком књижевношћу и дубљим темељима духа – управо онако како је данас српска књижевност утемељена у европску и светску литературу.

ЖИТИЈЕ СТЕФАНА ДЕЧАНСКОГ У РУСКОЈ РЕДАКЦИЈИ XVI ВЕКА

Велико и обимно књижевно дело Григорија Цамблака није до краја проучено. Још су у току истраживања рукописне традиције појединих његових списа, па тако и *Житија Стефана Дечанског*, тога знаменитог дела старе српске књижевности, састављеног у Дечанима између 1402. и 1404. Ова истраживања морају обухватити не само српске него и друге преписе, нарочито прераде Григоријевог *Житија* приликом преношења на другу словенску редакцију и у други литургијско-књижевни круг.

У једном руском рукопису XVI века нашао сам, тако, занимљиву верзију *Житија Стефана Дечанског*. То је *Празнични минеј са житијима* у Библиотеци Лењина у Москви, збирка Н. П. Румјанцова под сигнатуром ГБЛ ф. 256 № 397. Рукопис је на папиру, има 432 листа величине 280x180 mm. Писан је двостубачно, руским полууставом с краја XVI века или, најкасније, почетка XVII века. Овом датирању иде у прилог водени знак, тијара с крстом, без контрамарке. Приликом прегледа рукописа у Москви 1975, нажалост, нисам могао да копирам и тачније датирам овај водени знак, али је тај знак у филигранолошкој грађи познат претежно из XVI века (раздобље 1474–1590, а са иницијалом од 1498. до краја XVI века). Књига је различито називана. У једној белешци од 2. јануара 1824, поводом набавке, истиче се особени карактер књиге, јер она, наводно, садржи стихире и каноне у част светих које прославља Руска црква; овима су такође додате извесне паримије и њихова житија. Та белешка, која

се данас чува у самом рукопису, датира књигу XVII веком. У ствари, „стихире и канони" – назив је који је узет из „Указанија главам", где се за сваку службу тако каже. Рукопис је по свом садржају својеврстан словенски празнични минеј, јер садржи службе и житијне текстове руским и другим словенским свецима. Житија, кратка одн. пролошка, налазе се у другом делу књиге. Од јужнословенских светаца заступљени су: Јован Рилски, са службом 19. октобра (лл. 29 об.–36); Арсеније Српски, са службом 28. октобра (лл. 36–47 об.); Георгије Нови, са службом 26. маја (лл. 231–239 об.) и кратким житијем истог датума (лл. 375 об.–377 об.); Стефан Дечански, са житијем 11. новембра (лл. 344–347).

Житије Стефана Дечанског (ЖСД) у овој руској верзији поредио сам најпре са српским пролошким житијем Стефановим, посебно са руско-црквенословенском верзијом Синаксара у *Србљаку* из 1761 (одн. 1765), али никакав однос између тих текстова нисам могао да утврдим. Насупрот томе, веза са Григоријевим опширним ЖСД је очигледна већ и простим поређењем почетних реченица, које су у обе те верзије истоветне. Разлике између опширног ЖСД и краткога руског *Житија* ипак постоје; оне су, чак, знатне, али се тичу углавном обима и неких стилизација; из њих се може закључити да је у питању једна посебна прерада Григоријевог ЖСД, изведена, највероватније, управо ради тога да то *Житије* буде укључено у зборник књижевних текстова посвећених словенским (руским и јужнословенским) свецима. Шира текстолошка истраживања овог великог зборника с краја XVI или почетка XVII века довела би нас, можда, и до архетипа оваквог кодекса у руској литератури. За сада се држим претпоставке да је тај архетип настао поводом акције приређивања сводних кодекса попут *Великих чти-минеја* митрополита Макарија средином XVI века, а можда и нешто пре тога.

Житије Стефана Дечанског састоји се овде из девет делова, којима су обухваћени сви битни моменти Стефанове светачке биографије. Говори се најпре о пореклу светога, као владара српског народа, и даје његова општа карактеристика (л. 344 аб). Одмах се, после тога увода, прелази на ослепљење Стефаново (л. 344 бвг), а потом следе: изгнанство и заточење у Цариграду са епизодом борбе против „акиндинске јереси" (л. 344 г, 345 аб), чудесно исцељење (л. 345 бвг), повратак у Србију (л. 345 г, 346 а), смрт оца и преузимање престола (л. 346 б), сукоб са Бугарима и победа (л. 346 б), смрт светога – са чудесном визијом, побуном сина Душана и уморством светога у граду Звечану (л. 346 вг, 347 а). Житије се завршава погребом и чудима светога Стефана (л. 347 аб).

Из прегледа садржаја могло се видети да су извесни догађаји о којима се прича у опширном ЖСД овде сасвим испуштени. Нема, на пример, зидања и описа манастира Дечана. То нас је упозорило на потребу да се ова, руска верзија подробније упореди са Цамблаковим оригиналом *Житија*. У каквом су односу ове верзије? Шта је остало од Григорија Цамблака у руској верзији? Како је преузет Григоријев текст: да ли је дословно преписан или је прерађен, измењен или сажет? Најзад, шта је све испуштено – и зашто?

Ако се не узму у обзир извесне разлике у наслову синаксарског жанра, који је у руској верзији краћи, почетак *Житија* је истоветан. Скоро дословно је преписана уводна похвала српском народу, који се одликовао „побожним и мудрим царевима"; преписана је, међутим, само прва реченица, док је сав остатак реторског увода у руској редакцији испуштен (упор. ЖСД у изд. Јанка Шафарика, Гласник СУД 11, 1859, 43–44 – даље наводимо као ЈШ). Уместо тога, редактор одмах прелази на порекло и карактер Стефана Дечанског, сажимајући казивање опширног *Житија*. Занимљиво је да руски редактор тачније одређује генеалошко место Стефаново у лози Немањића: он „бяше от колена благочестиваго великаго царя сер'бъскаго Семеона четверты" (л. 344 б), док је формулација опширног ЖСД тачна једино под условом да се у генеалошком стаблу сам родоначелник рачуна као прво колено: Милоутинь иже по великомоу Сѵмеwнѹ четврьти раждаеть Стефана (ЈШ 44); четврти је, после Немање, Стефан Дечански, а Милутин је трећи.

Сажимање добија карактер препричавања, у коме су сачуване само неке речи или реченице изворног текста. То ће, уопште, без обзира на сразмере сажимања, бити својствено овој руској редакцији. На примеру малочас поменутога параграфа добро се може уочити редакторов поступак:

Изворни текст ЈШ 44–45	Руска редакција л. 344 б
Милоутинъ иже по великомоу сумеѡнꙋ четвръти раждетъ Стефана, великаго благочъстїа стлъпа и царъствїа венъцъ. и юже въ съвръшеноу мѣроу възраста вѣше, текоущꙋ на мноѕѣ врѣменн. ѡбрадованънъ же и свѣтлъ къ въсѣмъ. страхоу господнию пооучае се присно. и тѣмъ ѡтъ въсакого оуклангае се злаа. и мнѡгаа ꙋвѡ ꙗже ѡтъ юности моужа исправлкнїа благопристоупнъ къ весѣдоующимъ. тихъ словѡмъ. милостивь къ страждоущїимъ. гръдиик же толико възгноушаше се. ꙗко таковомоу ниже поне тѡго ѡчима ꙗвлꙗти се. тѣмъ и въсѣмъ сръдца и разоуми къ тѡго любвы распалꙗхоу се.	Сеи же блажен'ныи Стефан бяше от колена благочестиваго великаго царя сер'бъскаго Семеона четверты. И в свер'шен възраст пришед, и всех любяше, и миловаше вся, и страху господню поучаяся присно, и от всякого укланяшеся зла. Бяше же тих и кроток, и благоуветлив ко всем, и все серд'ца к' блажен'наго Стефана любве распаляхуся.

Прича о томе како је Милутин ослепио Стефана, на коју одмах прелазе обе верзије, и оригинална српска и руска, у руској верзији је испричана сасвим сажето. Григорије опширно размишља о подлости „царичине" интриге, а саопштава и занимљиве податке о томе како Стефан није хтео да се спасава од клевете нити да послуша упозорење

„многих кнежева и велможа". Ничега од тога нема у руској редакцији, па нема ни опширне молитве Стефанове (ЈШ 46), ни Григоријевог реторског философирања о неправди, послушности, о превари и злој улози жена у историји људског рода (ЈШ 46–49). Уместо свега тога, редактор само помиње „царичину" клевету, подстакнуту, дабоме, завишћу ђавољом, и поступак оца који „вел'ми разярися на святаго" и наређује да га ухвате и ослепе на Овчем Пољу, где се налазио храм Св. Николе Чудотворца (л. 344 бв). Визија светог страдалника, после извршене казне, у руској редакцији је скоро дословно преписана из Григоријеве српске верзије (л. 344 вг, упор. ЈШ 49–50).

Дословно су преузета и казивања српског изворника о Стефановом заточењу у Цариграду, али са знатним скраћењима. Испуштено је, на пример, Стефаново размишљање о трпљењу, као и подробније описивање богослужења у манастиру Пантократора (лл. 344 г – 345 аб, упор. ЈШ 50–51). Сасвим је сажета Григоријева измишљена прича о Стефановом учешћу у исихастичком спору. Српски изворни текст о томе веома опширно прича (ЈШ 51–55), док је у руској редакцији то све сажето простом контаминацијом почетка и завршетка ове епизоде: „И Вар'лама, акиндинскиа ереси начал'ника (упор. ЈШ 51, ред 24–25), и злочестивое его сон'мище, от среды потреби и прокля" (упор. ЈШ 55, ред 11–13; читав став на л. 345 б). Завршна фраза о томе како је Бог преко свога угодника очистио земљу од јереси и подарио мир цркви „и свој грчкој земљи", дословно је преписан из оригинала, али је сасвим испуштен већи одељак, који за овим следи, о Стефановом добродетељном животу и милосрђу (ЈШ 55–57).

Чудесном исцељењу посвећена је и у руској верзији сразмерно велика пажња. Уз мање или веће измене и сасвим мала скраћивања, преузео је руски редактор све што Григорије о томе пише (л. 345 бвг, упор. ЈШ 57–59). Ту је сновиђење одн. визија Стефанова на бденију уочи Св. Николе, „пете године заточења", где св. Никола доноси на длану очи светоме. Ову појединост у Григоријевој оригинал-

ној верзији ЖСД налазимо у речима св. Николе (**въ моеи во рѹце твое ѕѣници**), док руски редактор о томе говори као о неком иконографском детаљу („И абие видит святаго Николу срдчныма очима, принесша на длани очи святому"). Занимљиво је да фразу о „скривању" исцељења редактор замењује простом констатацијом да свети „не поведа никомуже во обители еже прозре" (л. 345 г).

Одмах после чудесног исцељења прелази се у руској редакцији на повратак у Србију (л. 345 г – 346 а, упор. ЈШ 62–63). Нема, дакле, смрти најмлађег сина Стефанова у Цариграду, ни реторског поређења Стефана Дечанског са Товитом и Јовом, па нема ни важног историјског податка о посланству цара Андроника краљу Милутину (ЈШ 59–62). Разлике између српског ЖСД и руске верзије овде су такве, да читав ток измирења Стефана Дечанског са Милутином у руској редакцији има други тон. По руском редактору, иницијатива за измирење припада, без видљивог повода, краљу Милутину, који се „сжали си вел'ми о сыне своем Стефане, и согрешение свое помяну", па је зато послао у Византију изасланство к цару Андронику. Код Григорија, повод је у Андрониковом посланству: управо том приликом се Милутин сетио и питао царског изасланика, игумана Пантократоровог манастира, како је син Стефан. И тек када игуман исприча „цару" како му страдални син праведно живи у Цариграду, Милутин **ѡтьчьскыи милосрьдѡва** и упућује молбу цару Андронику да му пошаље Стефана.

Причање о сусрету са оцем у Србији згуснуто је, и, растерећено Григоријевог реторског плетенија, у извесној мери животније и документарније. Григоријева распричаност и извештаченост у опису обостраног проливања суза, кајања, тешења и мудровања, уступила је место краћем, спокојном саопштењу у неколико речи: „Святыи же достиже отечества своего, и ко отцю своему прииде. Отець же со слезами облобызав сына своего, и прося от него прощениа иже съдеа ему. Христов же подражател Стефан, благыми словесы царево рыдание утешаше и себе винов'на творяше. И многими словесы премудрыми удиви царя отца своего" (л. 346 а).

Смрт Милутинова је у руском ЖСД само констатована, у неких десетак речи (л. 346 аб), па и то с крупном разликом: Григоријев оригинал – бар у издању Јанка Шафарика – стављa Милутинову смрт „после много времена" (**елма мнѡго прѣиде врѣмѣ**), када краљ умире од напрасне болести; Милутин, у Григоријевом ЖСД, оставља и неко завештање – да буде сахрањен у својој задужбини, па се описује и погреб Милутинов у манастиру Бањској, и дају познати, кратки и аутентични подаци о томе манастиру (ЈШ 63–64). Руски редактор своди два хронолошка податка (први, време од доласка Стефанова у Србију до Милутинове болести, и други, трајање саме Милутинове болести до смрти) на један хронолошки податак: „Отцю же царю мало время пребыв'шу и житие оставляет", тако да се стиче утисак како је Милутин умро убрзо после Стефановог повратка у Србију. Редактору је важније Стефаново преузимање власти, уз познату околност „скидања убруса са очију" и свенародног објављивања чудесног исцељења.

Са историјског становишта важно је што руски редактор избацује из ЖСД читаву епизоду сукоба са полубратом Константином (ЈШ 64–66), женидбу Стефанову са Маријом Палеолог (ЈШ 67) и зидање Дечана, са оним чувеним, у старој српској књижевности јединственим описом предела у коме је тај манастир подигнут (ЈШ 68–71). Рат са Бугарима сведен је у руској редакцији на кратку белешку безмало летописног жанра (л. 346 б, упор. ЈШ 71–75). Сасвим је испуштено зидање дечанске болнице (ЈШ 75–76).

Смрт Стефана Дечанског описана је у њеним главним моментима. Преписане су битне формулације из Григоријевог оригинала: визија, у којој се Стефану поново јавља св. Никола, али сада са упозорењем да му се ближи смртни час (л. 346 в, упор. ЈШ 76–77); Душанова побуна и заточење св. Стефана у граду Звечану (л. 346 вг, упор. ЈШ 77–79); најзад, мученичка смрт Стефанова (л. 347 а, упор. ЈШ 79). Осим разлика које се изражавају у обиму текста једне и друге верзије, где руски редактор, на пример, не налази за потребно да каже било шта о Стефановом тобожњем опирању да

послуша савет своје одане властеле и да предузме енергичне војне мере против побуњеног сина, има у руској верзији и једна крупна новост: ту Душан „сам своима рукама удави своего отца, святаго великомученика Стефана” (л. 437 а). Григорије говори само о осуди на смртну казну „удављенија”: Душан свог оца по дьнехъ нѣкыхь оудавлкиїа горчаишои сьмрьти осоуждаеть (ЈШ 79). Као да је трагедија великомученика Стефана Дечанског рускоме редактору могла достићи свој логични драмски завршетак само под условом да син „сам својим рукама” задави свога оца. Тако је *Житије Стефана Дечанског* добило димензију класичне трагедије, а предање о томе српском владару обогаћено је још једном, најсуровијом верзијом.

Необично је што се руска редакција ЖСД завршава веома сажетим саопштењем о погребу и откривању моштију св. Стефана, у главном речима истргнутим из опширнијег Григоријевог текста (л. 347 аб, упор. ЈШ 80–82), док је испуштен целокупни завршни део *Житија*, где се нашироко прича о Стефановим посмртним чудима, а нема ни завршне похвале (ЈШ 93–94).

Када се узму у обзир све ове разлике између Григоријевог српског оригинала и руске редакције ЖСД из XVI века, лако је доћи до закључка да је редактор, у намери да у зборник житија и служби словенским светима укључи житије једнога српског владара и великомученика, свео садржај ЖСД на битне моменте, битне колико са становишта поетике житијног жанра, толико и у перспективи једнога култа који је постао, или је тек имао да постане, руски и свесловенски. Карактеристично је у том погледу да руска редакција преузима из опширног ЖСД визије и чуда св. Николе, чији је култ и онако свеправославног карактера, особито прихваћен у Руској православној цркви. Све што је на неки начин „локално”, па чак и чуда самога св. Стефана, која су, као што знамо, везана за манастир Дечане и локалне српске традиције (недела челника Ивоја и злог „чувара” Јунца), руски редактор доследно испушта.

Мора се признати да је руска верзија Григоријевог *Житија Стефана Дечанског* овим скраћивањем и сажимањем, ма колико изгубила као историјски извор, добила у књижевном погледу. Не осећа се никаква фрагментарност. Текст је хомоген, целовит, сви делови се логично смењују у добро сведеној композиционој схеми *Житија*. Нема распричаности, нема реторских излета. Редакција *Житија* поседује, значи, сопствене књижевне квалитете, који јој обезбеђују посебно место у историји овога знаменитог дела средњовековне српске и словенске литературе.*

* Нап. приређивача: У првобитно објављеном тексту, у додатку је објављена и руска редакција *Житија Стефана Дечанског*.

IV
ЉУДИ, ДОГАЂАЈИ, ПОЈАВЕ

ШТА ТЕОДОСИЈЕ ПИШЕ О КЊИЖЕВНОМ РАДУ СТЕФАНА ПРВОВЕНЧАНОГ

Личност Стефана Немањића, првовенчаног српског краља, можда је најбоље насликана у Теодосијевом *Житију светог Саве*. У том погледу нарочито је значајан онај краћи похвални екскурс поводом Стефановог понашања у Студеници, крај гроба преподобног Симеона, по доласку хиландарског старца Илариона. Пошто је испричао како Стефан сву ноћ стајаше са игуманом и монасима у бдењу и молитвама, са сузама и узбуђењем, Теодосије описује дивљење старца Илариона, који „у пустињи постом не стече толику побожност, колико овај у свету, војујући". То је био повод да се Стефану исплете мала реторска похвала, што Теодосије чини слављењем његових врлина којима се он одликовао од осталих владара – у храбрости и побожности. У преводу Миливоја Башића једно место из овог реторског описа Стефанове личности нарочито привлачи пажњу књижевног историчара: „а неговаше много и књижевност, и уз то беше врло разуман и вешт приповедалац".[1] То би значило да у Теодосијевом тексту имамо непосредно сведочанство о књижевном раду Стефана Првовенчаног, о Стефану као књижевнику. У таквом значењу, по Башићевом преводу, наводи ове речи и Милан Кашанин кад говори о књижевној

[1] *Старе српске биографије*, I, превео и објаснио М. Башић, изд. СКЗ, Београд, 1924, 174. У напомени испод текста, Башић додаје: „Од Стефанових дела̂ данас знамо само за *Живот св. Симеона*". У ствари, томе треба додати и две Стефанове повеље – Манастиру Св. Богородице на острву Мљету из 1195–1200, и Манастиру Хиландару из 1200–1202, са изванредно добром и стилски дотераном аренгом, одн. нарацијом (у другој повељи су и аренга и нарација књижевно обликовани текстови високих особина).

личности Стефана Првовенчаног[2], а у истом смислу тумачи ово место и Ђорђе Трифуновић.[3] Превод Лазара Мирковића, у необјављеном рукопису, није се битно удаљио од Башића. И према Мирковићу, Стефан „много неговаше и писање, и у овоме беше довољно разуман и вешт приповедач".[4]

Пажљиво читање оригинала Теодосијевог *Житија светог Саве*,[5] поготову у поређењу са бољим сачуваним рукописима, открило нам је, међутим, један друкчији смисао овог места. Уместо да говори о књижевничком дару и вештинама краља Стефана, Теодосије истиче Стефанову богословску ученост, добро познавање и умешно коришћење Светог писма.

Шта Теодосије, у ствари, каже: **вѣше же и много писаніемь питатель, и симь доволнѣ разоумынь и хоудогь сказатель**. Никаквих варијаната – осим правописних – нема на овом месту између текста који Даничић објављује према рукопису Народне библиотеке у Београду бр. 26 из XV века (изгорелом 1941) и текста у другим рукописима *Житија*, посебно: рукопису Народне библиотеке Србије Рс 17 (л. 181) из 1360/70, Аустријске нацоналне библиотеке у Бечу Cod. slav. 131 (л. 80) из 1365/75, и опет Народне библиотеке Србије Рс 32 (л. 115) из прве четвртине XVI века. Једина крупнија ортографска разлика је у томе што уместо **питатель**, како је код Даничића и у оба рукописа Народне библиотеке Србије, Бечки рукопис има **пытатель**.

Треба тачно утврдити шта значе поједине речи овог текста. Кључно је, без сумње, значење речи **писаникмъ**, што Башић преводи као „књижевност", а Мирковић као „писање".

[2] М. Кашанин, *Српска књижевност у средњем веку*, Београд, 1975, 132.

[3] Ђ. Трифуновић, *Азбучник српских средњовековних књижевних појмова*, Београд, 1974, 300, s. v. „сказатељ".

[4] Рукопис Л. Мирковића, *Живот светога Саве од Теодосија*, стр. 84. Све Мирковићеве преводе старих српских биографија, па и овај до сада необјављени превод, објавиће Српска књижевна задруга у библиотеци „Стара српска књижевност", али исправљене и редиговане према оригиналу.

[5] *Живот светога Саве*, написао Доментијан (=Теодосије), ед. Ђ. Даничић, Београд, 1860, 122.

У постојећој лексикографској грађи ова се реч не налази у значењу књижевности као уметничког стварања, одн. писања као књижевног рада. У *Материјалима* И. И. Срезњевског **писаник** значи: писмо, писмено, запис; писмено, спис; Свето писмо; Петокњижје Мојсијево; живопис, слика или сликање.[6] Исто то потврђује и Миклошићев *Речник*[7], док се из грађе коју саопштава Даничић у *Рјечнику из књижевних старина српских* могу издвојити следећа значења: писање као радња; писмо, посланица; Свето писмо; сликање, па чак и сликарство; писмено као правни акт, и то – писмени документ уопште и државни уговор посебно.[8] За „књижевност", одн. „писање" као књижевност, ту нема потврде. Важно је, међутим, да у свим речницима **писаник** (ἡ γραφή) значи и Свето писмо, поготову у множини: **писаника** (αἱ γραφαί). То је чест случај у самом грчком оригиналу *Новог завета*, где се αἱ γραφαί pl. употребљава у значењу Светог писма: Мт 21, 42; 22, 29 (упор. Мк 12, 24); 26, 54.56 (упор. Мк 14, 49); Лк 24, 27.32, 45; Јн 5, 39: ДА 17, 2.11; 18, 24.28; Рм 1, 2; 15, 4; 16, 26; 1Кор 15, 3; 2Пт 3, 16. У нашем тексту имамо управо множину: **писаникмь** dat. pl., а у складу с тим и показну заменицу **симь** dat. pl.<**се** pron. n., која се односи на **писаника** pl. Ја бих зато закључио да Теодосије говори о Светом писму, а не о књижевности, одн. писању.

У то ме још више уверава контекст. Шта је Стефан био „писанијима": 1) **питатель** ed. Даничић, НБС Рс 17, НБС Рс 32, одн. **пытатель** ÖNB Cod. slav. 131; 2) **разоумынь и хоудогь сказатель** codd.

До сада су преводиоци узимали облик из Даничићевог издања као да је етимолошки правилан: **питатель** (дакле, са **и**), као именицу формирану од глагола питати, хранити, гајити,

[6] И. И. Срезневский, *Материалы для словаря древнерусского языка*, II,Спб. 1902, 934–935. У облику **писаник** значи: знак; дело, спис, књига; Свето писмо (исто, 1775–1776).

[7] F. Miklošić, *Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinum*, Vindobonae, 1862–1865, 564, s. v. **писаник**.

[8] Ђ. Даничић, *Рјечник из књижевних старина српских*, II, Београд, 1863, 305, s. v. **писаник**.

неговати, на основу чега би и она сама означавала онога који храни (хранитеља), који гаји (одгајатеља), који негује (неговаоца, неговатеља) или, у грчком, ὁ τροφεύς. Није узета у обзир могућност замене и:ы, која је карактеристична као веома честа појава правописног посрбљавања текстова већ у XVI веку.[9] У том случају, имали бисмо пытатель а то значи: испитивач, истражитељ, истраживач, онај који што истражује, одн. проучава. Такав је облик, видели смо, заступљен у бечком рукопису ÖNB Cod. slav. 131. Занимљиво је да Миклошић преводи реч пытатель латинским qui interrogat (који пита, који испитује) с позивом на други бечки рукопис Cod. slav. 25 из XVI в., л. 185, дакле управо на ово наше место из Теодосија.[10] Даничић у свом тексту са стр. 122 (Теодосијевог *Житија*) иза облика питатель види управо пытатель, па ту реч преводи у *Рјечнику* латинским scrutator (истражитељ, испитивач), из чега бисмо посредно могли закључити да је и реч писаник (писаниха одн. писаникмь) Даничић овде схватао као Свето писмо.[11] У превођењу са грчког, глагол пытати стоји на месту грчких глагола ζητεῖν, ἐρευνᾶν, ἐτόζειν, ἐξετάζειν, πυνθάνεσθαι, а све то значи: тражити, истраживати, испитивати, проучавати; пытати светаа словеса у Михановићеву хомилијару XIII в. значи проучавати, испитивати свете речи тј. Свето писмо.[12]

Именица сказатель (у ствари: съказатель) изазвала је код преводилаца још веће забуне. Ђорђе Трифуновић изричито вели да је то „средњовековни назив за приповедача и казивача", и при томе се позива на Теодосија у донекле редигованом преводу („вешт приповедач").[13] Тешкоће настају због веома разуђеног значења примарних облика глагола съказати

[9] Основа те појаве је у губљењу првобитне гласовне вредности диграма ы на српском језичком подручју, где ы добија гласовну вредност *i* па се са словом и често замењује. Упор. П. Ђорђић, *Старословенски језик*, Београд, 1975, 53.222.

[10] *Lexicon*, 757, s. v. пытатель.

[11] *Рјечник*, II, 517, s. v. пытатель.

[12] *Lexicon*, 757, s. v. пытати.

[13] Ђ. Трифуновић, *Азбучник*, 300.

одн. глаголске именице съказаник.[14] Мора се признати да се у семантици речи съказатель налази и могућност таквог превођења какво имамо у Башића, Мирковића и Трифуновића. „Сказатељ" може да буде приповедач уколико „сказати" значи и – рећи, испричати, исприповедати, а „сказаније" – одређени приповедачки жанр старе књижевности. Међутим, значење ове речи биће одређено контекстом, када се види *коме* одн. *чему* (ми бисмо рекли у генитиву: *чега*) је Стефан „сказатељ". А он је сказатељ симь dat. pl., тј. „овима". На шта се ова заменица односи? Башић је разуме и преводи сасвим погрешно: „и уз то" (али би у оригиналу тада морало да стоји друкчије, нпр. к томоу же), а Мирковић „и у овоме", за што такође нема оправдања (иначе би било и вь семь, и вь семоу, и вь томоу и сл.). Заменица се односи на именицу писаник у претходној реченици, која је такође у дативу плурала. Мисао те речнице понавља се у варијацијама стилске фигуре друге реченице. Отуда је и съказатель – „сказатељ" *овима* тј. писанијима, или, ако то претворимо у генитив, „сказатељ" *ових* одн. писанија̂. Ако „писанија" преведемо као „Свето писмо", тада ће и „сказатељ" морати да се преведе неким изразом који је у функцији Светог писма, који Светом писму служи. Исто тако, водећи рачуна о стилској симетрији или стилском паралелизму који је примењен у овом кратком реторском тексту Теодосијевог *Житија*[15], морамо помишљати на семантичку упоредност именице „сказатељ" према „питатељ". Паралелизам је нарочито видљив ако целу фигуру испишемо у два реда (у варијанти рукописа ÖNB Cod. slav. 131):

Бѣше же и м҆ного писаникмь пытатель,
и симь довол҆нѣ разоумьнь, и хоудогь сказатель.

[14] Сва значења видети у наведеним речницима: *Lexicon*, 927; *Материалы*, III, 712–715; *Рјечник*, III, 236.

[15] Д. С. Лихачев упозорава да „стилска симетрија има упутни значај у лексикографском раду": *Поэтика древнерусской литературы*, Ленинград, 1971, 187 (упор. српски превод: *Поетика старе руске књижевности*, Београд, 1972, 199).

Ако је пытатель – истраживач, испитивач, онда је сказатель тумач, коментатор, егзегет. За такво значење имамо довољно грађе у јужнословенским и руским изворима, где је то превод грчких именица ὁ ἑρμηνεύς ,ὁ ἑρμηνευτής, ὁ ἐξηγητής. Тако ће се звати мудрац који тумачи снове, тумач снова (1Мојс 41, 8.24, или Изборник 1073. године); тумач, интерпретатор божанске милости (Минеј 1097. године); егзегет, онај који тумачи свете књиге, Свето писмо (свѧтыѩ почитаѩ кънигы народоу, съказатель сихъ бысть, Гр. Наз. XI в.).[16] Тако преводи и Даничић у *Рјечнику*: ськазатель, interpres, позивајући се баш на ово место из Теодосија.[17] Према томе, писаникмь сказатель значи: тумач Светог писма. Очигледно, тако је ово место разумео и сам издавач Теодосија, Ђура Даничић.

Атрибути разоумьнь и χоудогь одређују ближе својства или одлике „сказатеља". Он је паметан, мудар (разоумьнь, συνετός)[18] и вешт, искусан, упућен у ствари, учен (χоудогь<-χждогь).[19]

Стога бих предложио следећи превод овог места: „а беше и Писма велики испитивач, и овог врло мудар и учен тумач". При томе прилог много, везан за именицу пытатель (бѣше... много... пытатель), разумем као квалитет испитивања што дозвољава да се схвати и преведе придевом као атрибут испитивача, који је то „много", у високом степену, дакле – велики.

Да ли Теодосијева похвала, овако схваћена, говори о Стефану Првовенчаном као књижевнику? Да, али у сасвим другом смислу него што проистиче из ранијих превода овог места. По Башићу и Мирковићу, Стефан је књижевник и марљив писац, паметан и вешт приповедач; он се *бави* књижевношћу („говаше књижевност"), он *приповеда*. Ако, пак, гледамо на ствари историјски, онда Стефаново *Житије светог Симеона*, уз две повеље у којима су само аренге заиста књижевни текст, не даје основа да се о томе

[16] *Материалы*, III, 713, s. v. съказатель; упор. *Lexicon*, 927.

[17] *Рјечник*, III, 236, s. v. съказатель.

[18] *Рјечник*, III, 29, s. v. разоумьнь; упор. *Lexicon*, 781.

[19] *Рјечник*, III, 437, s. v. χоудогь; упор. *Lexicon*, 1103, s. v. χждогь.

нашем владару говори као о књижевнику који се бави писањем и приповедањем. Повеље су, ипак, правни акти, а *Житије*, мада изванредно књижевно дело, производ је култа и намењено култу, изазвано потребом која се неће поновити у истом смислу. Стефан се није бавио књижевношћу него је, без сумње, даровит и књижевно образован, стицајем околности написао једно књижевно дело. То је – ако изузмемо поменуте дипломатичке текстове – његов једини целовит књижевни састав. За нас је најважније то што је овај састав грађен по правилима хагиографског жанра, у коме библијска реч има велики значај. Свето писмо је књижевни прототип, праобразац, идеолошки основ на коме се гради слика узорног владара и хармоничног друштва у средњем веку. Оно је идеолошки оквир и главна ризница мисли и стилских средстава средњовековне књижевности, посебно хагиографије. Познавати Свето писмо, „тумачити" га, значило је, поред тога, познавати теологију и бити уопште теолошки образован и учен. Теодосије је насликао Стефана Првовенчаног са свим врлинама средњовековног владара, међу којима богословска ученост свакако није играла малу улогу. Али је Теодосије могао мислити и на одлично егзегетско познавање Светог писма које је Стефан испољио у *Житију светог Симеона*.[20] А могао је имати пред собом и оне делове Доментијановог *Житија светог Симеона* где се Стефановом перу приписује писмо светом Сави, изузетно учено и дубоко по теолошкој интерпретацији библијске историје и по упоређењу односа у династији Немањића са библијским догађајима (Кајин-Авељ; Ноје и синови; погибија египатских првенаца; Мојсије; Исус Навин; Давид)[21].

[20] Карактер и тематику библијских навода у делу Стефана Првовенчаног видети из прегледа цитата: С. Станојевић – Д. Глумац, *Св. Писмо у нашим старим споменицима*, Пос. изд. СКА 89, Београд, 1932, 47–61, цитати бр. 98–152.

[21] *Живот светога Симеуна и светога Саве*, написао Доментијан, ed. Ђ. Даничић, Београд, 1865, 93–99; упор. Доментиан, *Животи светога Саве и светога Симеона*, превео Л. Мирковић, изд. СКЗ, Београд, 1938, 298–303.

Када се тако схвати, Теодосијева похвала постаје сведочанство о изузетним својствима што их је Стефан, као писац, имао у средњовековном смислу речи: у остваривању хагиографског жанра и примени библијске мисли и фигуре праобразаца, у знању и способностима да изгради једно књижевно дело проучавањем и тумачењем Светог писма, а не само занимљивим и вештим приповедањем.

ПРЕТЕЧЕ ИСИХАЗМА У СРПСКИМ ЗБОРНИЦИМА XIV ВЕКА

Зборници монашке лектире имају важно место у историји старе српске књижевности. Као посебан жанр, они се код Срба јављају већ у првој половини XIV века, мада им број знатно расте према крају тога столећа и у првој половини XV века. Специфичног и најчешће променљивог садржаја, ти се кодекси разликују од оних стандардних, утврђених зборника проповедничке или житијне књижевности који су се знатно пре XIV века формирали на јужнословенском терену превођењем сличних рукописних књига са грчког језика („Златоуст", „Маргарит" и сл.) или, чак, самосталном компилацијом („Симеонов Златоструј", на пример). Ти старији зборници били су састављени по календарском, празничком реду, те им је и структура била, на неки начин, литургијска. Обновљени су у XVII веку у виду „тржаставника" (панагирика), радом светогорских књижевних центара. Њихов допринос књижевном развоју, нарочито на плану реторике, у примењеној књижевној теорији, био је неизмерно велик – мада, нажалост, недовољно проучен. Али ни ситуација зборника монашко-подвижничке литературе, које и називамо *зборницима* у ужем смислу речи, није ништа боља: иако је већ скренута пажња на њихов књижевни и културноисторијски значај, они су још мање проучени. Ако је, пак, ишта изразило актуелна духовна струјања на читавом простору византијско-јужнословенске цивилизације, онда је то тај књижевни жанр. Променљивог састава, неспутани литургијским поретком богослужбеног чтенија, ови су зборници били веома погодан облик слободније идеолошке селекције тек-

става. Преко њих се једна духовна традиција активно усвајала и уграђивала у сопствени лик културе одређене друштвене средине.

Безмало сав садржај оваквих зборника XIV и XV века налази се на линији историјског развоја *исихазма*, светогорског покрета који је у првој половини XIV века актуализовао древну традицију православне монашке духовности, која је у битним цртама одредила лик византијског монаштва. То значи да је у њима монашка лектира, која обухвата најстарије представнике аскетске мисли православног Истока из IV века, као што су Макарије, Евагрије или Јефрем, а затим оне истакнуте представнике појединих центара византијског монаштва који су представљали у правом смилу речи одређену школу: тако Доротеј и Варсануфије представљају јужнопалестинску школу VI века; Јован Лествичник, са Исихијем, Филотејем и Анастасијем Синајским, синајску школу VII века; ту је и сиријска школа у лику чувеног Исака из Ниниве, с краја VII века, као и либијска (североафричка) традиција у делу аве Таласија из истог доба.[1] Из каснијих времена је незаобилазни студитски монах и песник Симеон Нови Богослов (X–XI век), који је начинио одлучан корак од синајско-палестинске контемплативне духовности ка мистичком експресионизму исихазма. Њему се мора прикључити Никита Ститат (XI век) који развија Симеонове идеје, претачући Симеонову екстатичку поезију у подвижничку дидактику по узору на најстарије, посебно палестинске и синајске монашке ауторе.

Нисам ни поменуо друге, нимало безначајне писце у томе историјском низу једног предања које се своди и теолошки коначно обликује у ватри исихастичког спора у XIV веку: на пример, Максима Исповедника, великог подвижника и мислиоца Истине, мистичке Љубави и христоцентризма (VII век); или Јована Касијана (360–435) који се придружује кла-

[1] О наведеним писцима и школама, као и о познијим ауторима аскетско-мистичке књижевности Византије, вид. H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959.

сичним учитељима аскетике. То су све добро позната имена у историји византијске књижевности. Нас овде интересује: како се та имена јављају у српским зборницима XIV века; шта се из њихове појаве може закључити о идеолошкој оријентацији српског монаштва у том столећу; најзад, да ли се њихова појава у српским зборницима XIV века јавља и као конститутивни фактор овога жанра српске књижевности.

Проучили смо, као узорак, зборнике двеју најзначајнијих збирки српских рукописа – манастира Дечана и Хиландара.[2] Оба ова манастира имала су, као што је познато, и своје скрипторијуме, па је и највећи део рукописа који су се тамо до данас сачували – остатак њихове сопствене писарске продукције. У Дечанима је остало шест, а у Хиландару дванаест српских зборника XIV века: укупно 18 зборника српске редакције из тога столећа.[3] Узорак је у сваком погледу репрезентативан, јер контролна истраживања у другим збиркама пружају истоветне податке. То су следећи рукописи. У *Дечанима* најпре бр. 72 из шесте деценије XIV века; бр. 75 из седме деценије XIV века; бр. 76 из 1396. године; зборник бр. 78 под називом „Доротеј", из последње деценије XIV века; опет један „Доротеј" из истог времена, бр. 79; „Добротољубије" (Филокалија) из 1385/95, бр. 82. *Хиландарских* је зборника, као што сам рекао, двоструко више – сви под истим називом: бр. 475, сразмерно раног датума, око 1320/30; бр. 470, датиран тачно 1355. годином, годином смрти цара Душана; бр. 472, из истог времена (шеста деценија XIV века); бр. 459, око 1360/75; бр. 455, писан око 1360/85; бр. 399, 457, 474 и 476, сва четири из последње четвртине XIV века; бр. 456 с краја XIV века; 468 и 477, писани око 1400. године.

[2] Опис рукописа манастира Дечана припрема за штампу Археографско одељење Народне библиотеке Србије под редакцијом аутора овог чланка. Посебну пажњу обратио сам подробном опису садржаја. Сажет каталошки преглед хиландарских зборника дао сам у свом *Каталогу ћирилских рукописа манастира Хиландара*, Београд, 1978.

[3] Нешто бугарских и македонских зборника тога доба за сада не узимам у разматрање.

Прво што упада у очи приликом систематског испитивања садржаја свих ових зборника, то је околност да међу свих осамнаест кодекса нема ни два која би се подударала у погледу свог садржаја, избора аутора и њихових текстова. Сви су различити. Само се негде јављају подударности које могу да значе текстолошку сродност, као на пример у односу дечанских зборника бр. 75 и 76, где су истоветни парови Нилових „Глава о молитви", Исакових и Дијадохових „Слова посничаских", Никитиних и Таласијевих „Сатница". Текст је истог порекла, варијанте су веома мале и безначајне. Реч је, дакле, о преписима истог извода, исте матице. Истоветна је и традиција текста аве Доротеја у дечанским бр. 78 и 79, па чак и у дечанском македонском зборнику бр. 80, док дечански бр. 82 има Доротејева слова у истој традицији текста, али у избору, дакле са интервенцијом редактора, састављача кодекса.

Подударност садржаја је, значи, изузетак чак и када се може говорити о текстолошкој сродности појединих дела у оквиру зборника. Тако је састав два поменута дечанска рукописа, бр. 75 и 76, веома различит. У оба је укупно седамнаест аутора; од тога, само се петорица наведених (Нил, Дијадох, Таласије, Исак, Никита) налазе и у једном и у другом зборнику, заступљени истим текстовима; осталих дванаест су различити: у бр. 75 – уз одломке патерика, Лествичник, Макарије, Исихије Синајски, Анастасије и Григорије Синаит; у бр. 76 – Исаија, Максим Исповедник, Јован Дамаскин, Филотеј Синајски, Симеон Нови Богослов и Марко. То значи да се матица истоветних текстова у бр. 75 и 76 није подударала по својој структури вероватно ни са једним ни са другим зборником. Из тога даље следи закључак да су зборници по саставу најчешће слободно компоновани, да је њихова структура одређена највише вољом налогодавца, његовим схватањем или интелектуалним потребама, такорећи „потражњом" средине, можда и самога братства једног манастира.

Који су текстови у српским зборницима XIV века преписивани? Узећемо за пример дечански зборник бр. 76 из 1396. Главни део зборника, првих 226 листова (од укупно 372) заузимају **Словеса постьничьска** Исака Сирина, у 89 глава одн. „слова", са уводом и са прегледом (**оукаꙁь иꙁвѣстьныи**) свих ових глава на почетку текста. Потом су **Словеса постьничьска** епископа фотикијског Дијадоха, у 100 глава а 10 „предела", и са још једним, главним насловом: **Главиꙁны дѣтельны раꙁоума и раꙁсоуждениꙗ доуховнаго**. После Дијадоха, су Таласијеве „Сатнице" (Центурије), укупно 400 глава; **Главиꙁны полеꙁны** ава Исаије, њих 21; **О доуховномь ꙁаконь** ава Марка, али само 68 уместо 200 познатих глава, и још два текста истог писца – **Сьвѣщаник оумьно кь своѥм доуши** и још једна кратка поука без наслова, на коју се надовезују сасвим кратке апофтегматске поуке Карпатија, Филотеја и Теодора Студита; **Главы** Симеона Новог Богослова, нумерисане од 1. до 49; Јована Дамаскина **Словеса доушеполеꙁна хотещимь вьнимати**, у 45 глава; Филотеја Синајског 38 глава; Нила Посника **Главы о молитвѣ** њих 151; одломак једне Златоустове поуке о целомудрености, па чувене Максимове **Главы о любви Єлпидию попоу** у целини, укупно 400; најзад Никите Ститата **Вьпроси и отвѣти** (само одломци) и **Главиꙁны дѣлательны** три сатнице, као и један веома оштећен одломак, који, за сада, нисам могао идентификовати. Поред већ поменутих подударности са бр. 75, има у бр. 76 и текстова који се јављају у бр. 74, македонске редакције (Симеон, Филотеј), мада и ту има далеко више разилажења у општем саставу и садржају зборника. У другим су зборницима и други писци, којих нема ни у 74, ни у 75 и 76, али сви припадају кругу монашке књижевности, сви су, као аскетичари и мистичари, претече исихазма.

Неки се писци јављају чешће од других. Није, дакле, иста фреквенција укључивања писаца и њихових дела у зборнике. Упадљиво је да патерички текстови у већем или мањем опсегу улазе у сразмерно највећи број зборника – у осам од укупно осамнаест. Премашује их само Нил Посник (Философ), заступљен половином од укупног броја, тј. у девет зборника од осамнаест. Са осам је заступљен још само Макарије, са седам – Исак Сирин и Симеон Нови Богослов; са шест – Максим Исповедник; са пет – Лествичник, Доротеј, Исихије, Јефрем Сирин, после којих долазе: Филимон,

Никита и Марко – са по четири; Дијадох, Исаија, Таласије, Филотеј и Анастасије Синајски – са по три; најзад, низ аутора – Касијан, Стефан Тивејски, Варсануфије, Антиох, Теодор Едески, Филип Монотроп, Петар Дамаскин и неки други – са по једним рукописом. Томе ваља додати, од аутора који припадају већ исихастичком покрету XIV века, Нила Кавасилу у једном рукопису и Григорија Синаита са четири кодекса, али и са једним ван серије зборника, који је монографског типа, у коме су практично само текстови Григорија Синаита (други део конволута Хиландар 640, писан око 1370). Такве монографске кодексе имају и други класични родоначелници и претходници исихазма: Јован Лествичник има у обе посматране збирке четири самостална кодекса („Лествице"), а Исак Сирин – два кодекса; Јефрем, такође, два кодекса својег „Паренесиса".

Поводом тога би се морало размишљати и о типолошком разврставању зборника по једном елементу који је несумњиво генетичке природе: неки се зборници граде као допуна једнога носећег, основног аутора и његовог текста. На пример, уз дечанску „Лествицу" бр. 72, уз Исака Сирина (Дечани бр. 76) или уз Доротеја (Дечани бр. 78 и 79), или опет уз Исака Сирина, али са другим избором (Хиландар бр. 470). У том случају зборник носи назив основног аутора: „Доротеј", „Лествица", „Исак" без обзира на то што у кодексу има и других аутора. У другим је зборницима, опет, све равноправно, кодекс је већ прављен као антологија равноправно одабраних и заступљених писаца. Тада зборник у својој историјској традицији понесе или тај, карактеристичан назив "Зборник" (**сборьникь**), или неки нов, специфичан назив, као „Добротољубије" (Филокалија), назив који је, иначе, имао велику књижевноисторијску перспективу (Дечани бр. 82). Занимљиво је да се само неки од претеча исихазма јављају самостално, дакле и ван зборника, а не само у зборницима. То су, углавном, Исак и Лествичник, Јефрем и Петар Дамаскин.[4] Сви други предисихастички аутори јављају се само у

[4] Овај последњи писац (XII век) у Хиландару, бр. 454, из последње четвртине XIV века, са својим делом **Вьспоминаник кь своки кмоу доуши** (*Ὑπόμνησις πρός τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν*).

зборницима, тј. само у групи. При том се ови текстови већ у XIV веку удружују и са догматско-полемичким списима против Латина (на пример, Дечани бр. 75), у контексту исихастичког спора.

Ако се преко фреквенције појединих текстова у укупној маси проучаваних зборника сме наслутити и неки конститутивни чинилац у књижевном и идејном погледу, а чини ми се да сме и може, онда на првом месту треба уочити нарочиту улогу *патерика* у формирању зборника. Одломци патерика уклапају се у сразмерно највећи број зборника. Патерика и као самосталних кодекса има прилично у монашким библиотекама XIV и XV века (у Хиландару, на пример, има их шест). Најзад, колики је утицај патерика као идејног и књижевно конститутивног фактора у жанру зборника, можда се може видети и по томе што је у нашој групи један зборник назван управо „отачником", патериком (истина сасвим касно, у XVIII веку – Хиландар бр. 468). То је, иначе, зборник писан око 1400. године у коме су не само патерички текстови на довољном броју страна за један осредњи извод (лл. 108–135) него и списи дванаесторице аутора од IV до XIV века! Тиме је можда понајвише изражена једна књижевноисторијска свест о континуитету жанра који има да обухвати „отачка", а то значи увек и пре свега – монашка, аскетска предања о духовном усавршавању кроз обазриву *πράξις* и још мудрију *θεωρία*, уз помоћ умне молитве и молитве срца. Ова лектира гради један сложени идеал, идеал обожења, идентификације са божанским бићем по „благодати", харизматским путем, пре свега у љубави, која је сума врлине, синтеза добродетељи, дакле и синтеза свих монашких подвига и њихов прави и крајњи смисао. Подробнија анализа зборника у погледу њихова садржаја, па још у међусобном поређењу, открила би, бесумње, и неке посебне афинитете састављача зборника или, још тачније, њихове читалачке средине, али битне разлике нема: све је то литература обједињена истоветним духовним садржајем.

Претече исихазма у српским зборницима XIV века представљају, дакле, културну оријентацију средине у којој су ти

зборници настајали и у којој су се они читали. Слобода у састављању зборника о којој смо говорили условљена је чињеницом да та монашка лектира није литургијске природе, не уклапа се у богослужење, није регулисана типиком,[5] већ је намењена читању у келији. То су приручници првенствено личног монашког подвига. Њихова распрострањеност код Срба у XIV веку, не мања но у грчким светогорским или другим монашким центрима, говори о томе да је српска култура следила актуелне духовне токове у Византији, да је њен развој упоредан и у вези са оним у византијском друштву, те да се српска књижевност морала подизати и на темељима које је ова лектира стварала, на темељима византијске и посебно светогорске монашке духовности, у синтези ранохришћанског и византијског предања. У неким другим радовима наслутили смо и непосредне везе српских средњовековних писаца са овим наслеђем: Лествичник је, на пример, утицао не само на Саву него и на Стефана Првовенчаног, на Доментијана и Теодосија, на Данила и друге српске књижевнике.[6] Није ли зато потребно обратити пажњу и на утицај осталих претеча исихазма, једнога Таласија или Максима, Исака Сирина или Симеона Новог Богослова? Колико знам, то до сада нико није истраживао. А било би неопходно и захвално проучити ове текстове. Откриће се ту, више него на другој страни, оно право духовно исходиште српскога средњовековног књижевног наслеђа; она емоционална експресија, молитвеност у стилу, поетика одмерене, целомудрене, зауздане усхићености оним „што око не виде и ухо не чу и на срце човеку не дође", која је карактеристична већ за књижевно дело Светог Саве, али поготову за српске духовне писце XIV и XV века, за Теодосија, Данила или Стефана Лазаревића. Истраживања зборника у нашим старим рукописним збиркама све више нас гоне да размишљамо о таквим, озбиљним и привлачним задацима.

[5] Изузев Лествице, коју прописује Типик у гл. 10 као богослужбену лектиру на часовима у току великог поста, четрдесетнице.

[6] Д. Богдановић, *Јован Лествичник у византијској и старој српској књижевности*, Београд, 1968, 175–196.

НЕОПЛАТОНИЗАМ У ИСИХАСТИЧКОЈ КЊИЖЕВНОСТИ КОД СРБА

Тема овога научног скупа, о платонизму у средњовековној српској књижевности и култури, плод је све јаснијег сазнања да се о византијском свету мора мислити у знаку великог наслеђа Платонове философије, без обзира колико то наслеђе било измењено, проширено или чак искварено страним или млађим елементима. Некадашње представе о пресудном значају аристотелизма за формирање и развој византијске философске мисли уступају место свести да византијском идејом доминира Платонов идеализам, макар и преображен у религиозном систему ортодоксног хришћанства, у плодним синтезама хеленског и семитског наслеђа. Исто тако, нама је већ довољно познато да се у стандардној византијској духовности до Платона долази много више преко Плотина него непосредно, да је неоплатонизам онај посредник без којег се однос византијске културе према хеленској антици не може замислити. Уз Филона, Прокла, Јамблиха и друге, можда највише Плотин даје основну интерпретацију старих платонских предања на начин који, повезан са филоновским „јеврејским" неоплатонизмом, најбоље одговара хришћанству Истока. Овде се управо на терену Александрије развија прва озбиљна и аутономна религијско-философска и теолошка школа, чији утицај на неки начин траје до данас.

Неоплатонизам је такав посредник и за стару српску књижевност. У сфери византијског духа, без неких изразито самосвојних особина, српска књижевност средњег века, као и ликовна уметност, грађена је на оним основама које је византијска култура утемељила користећи неоплатонско наслеђе.

Нема, дакле, неких непосредних веза, нити са платонизмом, нити са неоплатонизмом. Мени, рецимо, није познато да је на старословенски језик, а посебно у средњовековној Србији, преведен било који неоплатонски аутор. Све што се данас у српском културном и књижевном наслеђу може препознати као неоплатонско – само је рефлекс једног посредног, и то, како видимо, двоструко посредног дејства. Зато се за мене питање неоплатонизма, а поготову платонизма, у старој српској књижевности, поставља највише као условно питање вишеструке посредности и модуса тог посредовања, мере у којој се неоплатонска идеја, или још пре – неоплатонски систем, мења и прилагођава једном нимало платонском и нимало неоплатонском склопу мисли и веровања. Говорећи сасвим одређено, питање „присуства" неоплатонизма у старој српској књижевности за нас је равно питању посредничке функције ранохришћанске и рановизантијске патристике, а онда, и нешто касније, византијске мистичке литературе. Не може бити говора о непосредном утицају и преносу. И када се у систему мишљења средњовековне византијске сфере (а у њој српске културе) препознају платонско-неоплатонске идеје и схеме, онда се мора имати у виду да упркос свим системским, формалним, терминолошким подударностима или сличностима, неоплатонизам и византијско хришћанство никако нису исто, те да су разлике, чак и супротности, битне. Неоплатонски систем се не би овде смео препознавати а да се уједно не виде други, нови, па и опречни садржаји, и битно друкчија значења. Укратко, хришћанско јеванђеље, јеванђеље о оваплоћеном Логосу, који својим животом, страдањем и смрћу побеђује смрт, и својим васкрсењем и вазнесењем, и дејством Светог Духа после тога, узводи човеково биће ка харизматичкој идентификацији с Богом, ка обожењу, порука је битно друкчија од неоплатонске философије, битно различит знак у коме се онда све друго има тумачити, па и оно што је терминолошки и системски исто више није исто по суштини, по своме значењу.

Смисао нашег истраживања, зато, не може бити у издвајању појединих елемената или, још мање, навода из неоплатонских списа који би се могли наћи у ближој или даљој, али заправо свагда формалној и површној асоцијацији, него у идентификовању неких линија духовности у којима се, макар у „новом савезу", сачувала неоплатонска мисао, потврђена тако као посредно конститутивни чинилац средњовековне културе и духовности српског народа. За такво нам је истраживање најзахвалнија књижевност чисте спиритуалне традиције, монашка књижевност. Скоро ван времена и простора, у највећој мери екуменска, сведена на „голе" проблеме људског постојања и начина тог постојања, његовога вредносног одређивања у настојању да помогне „праксу" преображавања и обожења личности, монашка књижевност од својих најранијих дана Антонија или Пахомија па све до најновијих светогорских духовничких казивања и виђења једнога старца Силуана, представља више него било шта друго у византијском књижевном наслеђу оно трајније од Византије, и шире, и дуговечније. Ослобођен проповедничког прагматизма великих византијских беседа, хомилија и других говора, монашки текст је много више но други жанрови византијске књижевности сачувао језгро старих предања тзв. „живе философије" или „прве философије", па се и неоплатонском наслеђу може управо ту прилазити са више сигурности.

Две су групе текстова у старој српској књижевности које треба испитати у трагању за некаквим „нашим" неоплатонизмом. То су, најпре, сами ти рановизантијски или византијски монашки текстови, преведени са грчког на старословенски језик; а потом, оригинална српска књижевна дела, као што су службе, похвале, житија, молитве, писма и слично.

У историји тога српског додира са неоплатонским посредницима занима нас нарочито четрнаести век. Ако изузмемо теологију Кападокијаца, добрим делом преведену на словенски још у десетом веку, главну посредничку улогу према неоплатонизму има и у нас књижевност исихазма, лектира исихастичког монашког, и не само монашког круга, која има дуговечну традицију – од четвртог до четрнаестог века, а врхунац и својеврсну обнову доживљава управо почетком и

средином XIV в. у Византији. То су „претече исихазма", као и сами исихасти, заступљени у монашким зборницима XIV и XV века. У једној другој прилици, на симпозијуму о зборницима у Солуну 1979, приказао сам резултате неких својих истраживања о претечама исихазма у српској књижевности, па су се ту појавила безмало сва имена ове велике традиције, од Антонија Великог до Григорија Синаита и Григорија Паламе.[1] При томе бих се сетио и једнога свог тадашњег запажања, да су на овај начин у српској књижевности, наравно путем превода, заступљене и све школе византијске аскезе и мистике, као што су: јужнопалестинска школа VI века, представљена Доротејем и Варсануфијем; синајска школа VII века, са Јованом Лествичником, Исихијем, Филотејем и Анастасијем Синајским; сиријска школа, у делу Исака из Ниниве (Исака Сирина) с краја VII века; либијска или северноафричка школа аве Таласија из истог столећа; разуме се, и студитска школа Симеона Новог Богослова и Никите Ститата (X–XI в.), и најзад, светогорска школа исихастичке синтезе у XIV веку, коју заступају двојица великана – Григорије Синаит и Григорије Палама. Најзад, у другој половини XIV века преводи се на српскословенски Ареопагит (Исаија Серски, 1371), преведен и читан на словенском језику делимично и раније, још у десетом веку.[2] Теоријски, Ареопагит даје оквире и структуру једног система, који је, по многим својим елементима, а нарочито по номенклатури и фразеологији сасвим неоплатонски, обликовао монашки интелектуализам и „праву философију" Египта, Палестине, Сирије и Мале Азије, а потом и Атоса и читаве светогорске сфере, у коју улазе и сви православни словенски народи, међу којима и српски народ.

[1] Д. Богдановић, *Претече исихазма у српским зборницима XIV века*, „Cyrillomethodianum" 5, Thessaloniki, 1981, 202–207.

[2] Ђ. Трифуновић, *Писац и преводилац инок Исаија*, Крушевац, 1980. Исаијин превод до сада није критички издат. Планови о критичком издавању словенског текста, према нашим сазнањима, постоје у Лењинграду, Софији и Београду.

Шта неоплатонско има ова монашка литература: преображај човека од телесног и душевног (психосоматског) бића у духовну (пневматичку) личност; успон човеков, у процесу овог преображавања, лествицом врлине, која је са своје стране „умна" (ноетична), али и онтолошка, јер обожује, мења квалитативно. То је, дакле, идеја активне спиритуализације. Истовремено, неоплатонска идеја хијерархијског пада од Једног до Материје, и потом „кружења" или враћања од Материје ка Једноме, овде је само привидно: нечега од тога заиста има, али је подвучен вертикални смер, у вис. Карактеристична је за исихазам, уопште, идеја личног „усхођења", обожења у харизматичној екстази јединства и додира с Недодирљивим, идеја контакта с Богом, као умно посматрање. Све је то на изглед исто или слично као у учењу Плотина, или Прокла или Јамблиха[3], али је у дубљем слоју, у значењској подлози ових обележја битно друкчије. Други је, на пример, емотивни садржај и топлина тзв. „молитве срца" и „умиљенија" насупрот хладном, ма колико екстатичном неоплатонском „изласку из себе". Разлика је у „пракси", која јесте љубав у истини и вери, како каже Прокл[4], али са посебном улогом „срца" у подвигу послушности и смерноумљу. У први план је стављена личност. Међутим, она није монада у изолацији и привиду слободе, чак ни када је реч о анахоретској аскези, него се остварује, по речима апостола Павла, „са свим светима" (Еф 3, 18).

И „ћутња ума" и „гледање" што води екстази, којом се постиже мир у Богу и која је Божји дар достојнима – онима који су претходно постигли једноставност, сви ови елементи неоплатонске мистике, како их у својој *Историји философије* сажето приказује Винделбанд[5], могу се дословно иденти-

[3] Веома добар и подробан приказ неоплатонског учења, у новије време, дат је у књизи А. О. Лосев, *История античной эстетики, Поздний эллинизм*, Москва, 1980, 176–180, 245 и д.

[4] W. Windelband – H. Heimsoeth, *Povijest filozofije*, I, Zagreb, 1956 (repr. 1978), 272.

[5] *Нав. дело*, 271–272.

фиковати у исихастичкој књижевности. Самим тим, и сва стара српска књижевност, која је исихастичку лектиру Византије (заправо, Свете Горе) у преводима XIV в. и оним старијим прихватила као некакав свој узор и модел, и своје надахнуће, открива трагове многобројних неоплатонских мотива. Само, стара српска књижевност је и сама неговала „свој" исихизам: ако не у стандардним исихастичким жанровима (хекатонтада, еротапокрисиса, патеричких афоризама или, просто, поука)[6], онда у другим жанровима писаним у исихастичком духу, са исихастичким идејама.

Због свега тога се мора и може говорити о односу старе српске књижевности према неоплатонизму. С обзиром на појаве какве су Данило, Јефрем, Марко и други, о четрнаестом веку у историји старе српске књижевности мора се говорити као о столећу карактеристичном за тај однос, без обзира на то што и српски писци XIII века (нпр. Свети Сава или Доментијан) откривају у својим делима праисихастичке идеје и менталитет. Супротно неким ранијим судовима (Ђ. Слијепчевић), Данило Пећки нам се показао, на пример, као изворан српски исихастички писац.[7] То ће важити поготову за његове настављаче и друге следбенике. Григорије Цамблак је у XV веку већ формиран и такорећи декларисан као исихастички писац. У чему исихастички: у томе што читаво своје казивање подвргава методу интроспекције, што је заокупљен човековом „унутрашношћу", психологијом егзистенцијалног и истовремено вредносног конфликта, што гради слике снажне психолошке, дубоко хумане, аутентичне експресивности.[8]

[6] Исцрпан преглед исихастичке књижевности даје H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, München, 1959, 344–368, 394–398, 449–454, 583–590, 642–649, 691–697, 780–785.

[7] Д. Богдановић, *Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века*, Византијска уметност почетком XIV века, Научни скуп у Грачаници 1973, Београд, 1978, 85–97.

[8] Цамблаково *Житије Стефана Дечанског* издато је недавно у Бугарској: *Житие на Стефан Дечански от Григорий Цамблак*, прир. А. Давидов, Г. Данчев и др., София, 1983. О Цамблаку и његовом месту у исихастичком кругу трновске школе бугарског патријарха Јевтимија вид. више радова у зборницима трновских симпозијума „Трновска книжовна школа" 1, София, 1974, и 2, София, 1980. И поред свега што је до сада објављено, Цамблаков исихазам још очекује озбиљно и свестрано философско-теолошко и поетско истраживање.

Подробнија анализа текстова старе српске књижевности из XIII века, али нарочито из XIV и XV века, показује меру њене духовне одређености и дефинише ту књижевност као исихастичку у правом, идејном смислу речи, исихастичку и пре „исихазма" као покрета и теолошко-политичког спора XIV века. Данилове службе Арсенију и Јевстатију, као и његова житија Драгутина, Јелене и Јевстатија, већ су у ранијe поменутој анализи показали битно исихастичке елементе свог духовног амбијента, свога израза и поетике. А кроз то се управо и постиже, или, тачније, открива нека веза са неоплатонизмом. Другим речима, уколико у старој српској књижевности има исихастичке мистике, утолико има и неоплатонизма. То ће нам показати и *Исповедна молитва* непознатог аутора XIV века[9], а и оскудно сачувана дела епистоларног жанра код нас – *Епистолије кир Силуанове* у рукопису манастира Савине бр. 22 (око 1418)[10] или богати исихастички садржај *Горичког зборника* Никона Јерусалимца из 1441/42. године[11].

До сада се текстовима старе српске књижевности није приступало с те стране нити са свешћу да се у њима крије мудрост једнога живог, аутентичног подвижничког искуства, у које се, природно, уградило искуство свеколике православне традиције. Некако се подразумевало да је наша књижевност у том погледу пасивна, да преводно преноси „туђе", и да је, самим тим, за историју православне духовности

[9] Ђ. Трифуновић, *Трагом старе српске обредне мелодије*, Књижевност 34 (1962) 103–110.

[10] Д. Богдановић, „Епистолије кир Силуанове", *Зборник филозофског факултета*, XIII (Београд, 1979) 183–209.

[11] *О Горичком зборнику* вид. *Историја Црне Горе* 2/2, Титоград, 1970, 377–380 (Д. Богдановић); Ђ. Трифуновић, *Две посланице Јелене Балшић и Никонова „Повест о јерусалимским црквама и пустињским местима"*, Књижевна историја V (1972) 18, 289–327.

безначајна, јер је, наводно, изведена, неоригинална. Ја бих се усудио да утврдим супротно: кроз стару српску духовну књижевност провејава искуство аутентичног подвига и контемплације. У другим жанровима само, постиже се сличан ефекат који имају они стандардни „поучни" жанрови у византијској књижевности XIV века. Мислим да су Доментијанови текстови, или службе и житија Данила Пећког, или *Епистолије кир Силуанове*, и друго, не мање богат и изворан прилог „правој философији" од неких светогорских дела XIV и XV века. Уосталом, и смисао српских култова у то се време већ јасно усмерава ка исихастичком, а то значи, посредно, неоплатонском доживљају света; из овог извире, ка њему тежи.

Није зато случајно што се седамдесетих година XIV века јавила таква потреба за интегралним преводом Дионисија Ареопагита на српски језик, и што смо са овим важним делом рановизантијске православне мистичке теорије добили и најбољи извор за упознавање византијског неоплатонизма.

ОСНОВИ СОЦИЈАЛНЕ ТЕОЛОГИЈЕ СВЕТОГ ЈОВАНА ЗЛАТОУСТОГ

Веома је погрешно мислити да је хришћанска теологија тек у новије време заинтересована за социјалну страну људског живота, те да је раније, у првим столећима средњег века поготову, била заокупљена искључиво апстракцијама (или духовним реалитетима) небеског царства. Духовни живот је заиста одувек био основна брига цркве у области теолошких доктрина. Духовна, „небеска" оријентација хришћанства, заснована на једној начелној предности духа над телом, дакле на једном темељном аксиолошком суду, обележава његову историју већ од самих јеванђелских и апостолских почетака. Идеја личног спасења; упућеност свакога појединог хришћанина да у борби са „месом" освоји један виши ступањ своје хумане егзистенције, који би задобио квалитете једног продуховљеног, обоженог стања; закон старања о души, размишљања о небу, о „ономе што је горе, а не што је доле на земљи"; проповед безбрижности у односу на невоље и проблеме овоземаљског живота; сама концепција уранополитије, „небожитељства" – све је то могло створити утисак да је живот друштва, социјално биће човека у хришћанској теологији запостављено, и да хришћанска доктрина препушта читаву социјалну проблематику стихији самих друштвених односа, пролазећи мимо њих, потпуно равнодушна. У таквим ставовима, уосталом, заиста не би ни било тешко открити и једну класну друштвену позадину, јер и став равнодушности има своју социјалну димензију; он нешто значи управо у друштвеном погледу. Равнодушност теологије према основним питањима друштвених односа, према карактеру рада и

односа који се успостављају у процесу рада, према појави израбљивања или борбе за укидање израбљивања, практично би штитио интерес оних друштвених слојева којима не одговара промена тих односа, дакле интерес израбљивача, и представља стога неминовно опет једно друштвено ангажовање, само у лошем, конзервативном, назадном смислу.

Управо због тога никада у хришћанској теологији није ни могло доћи до потпуног замирања свести о социјалној димензији људског бића, и живог осећања потребе да се у оквиру опште теорије спасења, значи на сотериолошким основама, разреше они проблеми који су мучили друштво одређеног доба. Мада доследно разграничавајући „људско" од „Божјег", рана хришћанска, као и касније – византијска патристика, обраћала је пажњу и на социјални аспект духовног живота. То је природно: ако се већ пође од тога да се спасава цео човек, да је сотериолошки резултат интегралан, онда се мора доћи и до сазнања о јединствености живљења. Услови вечног спаса остварују се сасвим конкретним понашањем људи, а пошто је основни услов љубав, то значи да се и спас на небу, духовни спас личности, појединца, остварује у односима свакодневног живота, дакле у односима друштвеним, у заједници. Ако ишта друго, онда је идеја љубави, „заповест љубави" – како теологија каже, морала упутити теолошку мисао на социјалну проблематику: љубав је не само лична него и социјална врлина, социјална по превасходству. Супротно распрострањеној заблуди о егоизму хришћанске идеје спасења, хришћанин се у аспекту љубави спасава са другима и помоћу других, никако сам. Отуда и црква, у својој идеји, као организам (мистичко тело Христово), није ништа друго до заједница у којој се људи спасавају управо кроз интеракцију, кроз активан међусобни однос одређен љубављу. Да се не би помислило да љубав може бити сведена на апстрактну „жељу добра" у односу на другог, треба напоменути да волети целог човека значи доприносити његовој срећи „у овом и оном свету", радити да му заиста и буде добро. То је чак услов спасења: не може се спасти онај који се не брине о општем добру, о добру свих људи; Бога

ништа толико не раздражује као немар према спасењу ближњих; ето, зашто је он поставио љубав као знак својих ученика: онај који воли, неминовно се брине о срећи вољене личности.[1]

Ови последњи ставови изричито су формулисани у делима св. Јована Златоустог, цариградског архиепископа и трибуна, који је сав живот провео у опозицији према једноме лажном, равнодушном хришћанству († 407). Најпре ретор, затим ђакон и презвитер у Антиохији (до 397), Јован је дошао у Цариград као архиепископ управо у време када је хришћанство његових становника доживљавало своју вртоглаву декаденцију. Златоусти је још као антиохијски проповедник покушавао да покрене хришћанску савест својих суграђана, и то баш у ономе њеном бићу које припада људској заједници, и тако рећи од самих почетака свог јавног рада он посвећује целога себе једном профетском разобличавању свега што је супротно љубави и милосрђу, правди и светости коју захтева Христос. Цариград је поготову морао да га доведе у стање светог гнушања. Вечито узбуђен, у непрестаној ватри револта против неистине псеудохришћанског живота, он улази у борбу против те лажи, али кроз то – у борбу против једног друштва, или још тачније – против владајућих класа у самом политичком средишту државе.

Било је сасвим неминовно да св. Јован Златоусти уочи сва капитална питања која леже у основи социјалне кризе његовог доба. Нажалост, та питања биће од капиталног значаја и за касније епохе, па и за нашу. Отуда историјска, да не кажемо – вечна актуелност св. Јована Златоустог. Аксиолошка процена социјалних и материјалних вредности за вечни и за хумани живот; порекло и карактер приватне својине и проблем колективне својине; порекло, услови настанка и нестанка друштвених сукоба и односа међусобне зависности у друштву; друштвена расподела економских добара и проблем „вишка"; најзад, методи разрешавања друштвених противречности и у томе – проблем насиља или моралне револуције – то су све питања којих се св. Јован Златоусти

[1] Joann. Chrysostomi In Matth. homil. LXXVII 5 (Migne PG 58, 708, 710).

морао дотицати у своме проповедничком, па рецимо слободно – и трибунском, својеврсно политичком раду. Златоусти се, наравно, није бавио политиком у баналном смислу речи, јер се није борио за власт нити се укључио у конвенционални механизам политичког живота његове средине и његовог доба, али се он ипак, у суштини, веома много политички ангажовао – уколико је политика већ сама амбиција да се макар и профетским дејством, макар речима утиче на судбину одређених друштвених односа па чак изазову и сасвим одређене, корените социјалне промене. И маколико прагматичан у својој делатности проповедника и црквеног прелата, св. Јован Златоусти је поставио солидну основу за једну теоријску социјалну теологију. Те елементе покушавамо открити у овом чланку. Њихова појава је утолико значајнија, што се та социјална теологија, како ћемо видети, супротстављa постојећем друштвеном стању и концепцијама бездушне класне експлоатације на врло радикалан, али у извесним основним тачкама и нестваран, утопијски начин.

Аксиологија стицања

Од свих ствари на свету, једне су добре, друге рђаве, а треће – нешто средње; богатство само по себи није добро, оно је само једно средство да се постигне добродетељ, средство које заузима средње место. У средње ствари спадају, дакле, сиромаштво и богатство, здравље и болест, живот и смрт, слава и част, ропство и слобода, и слично.[2]

Овим речима св. Јован Златоусти признаје сложеност моралног процењивања земаљских добара, било да се ради о друштвеним и економским или о виталним категоријама. Живот, сам по себи, за њега нема етичку вредност. Он може да буде живот у злу као и живот у добру; а смрт – смрт праведника, за узвишене циљеве, и смрт зликовца у вршењу зла. Све предности људског живота на земљи, исто тако, све

[2] In Isaiam 45, 7 homil. 3–4 (PG 56, 146, 147).

што се сматра предношћу – здравље, богатство, слобода, слава и част, имају релативан значај и откривају своју вредност тек у зависности од понашања човека у његовом здрављу, богатству, слободи, у слави и части. Све ове ствари могу бити употребљаване или доживљаване онако како треба; онда су добре. Све оне могу бити и злоупотребљаване; тада су зле. Богатство, вели св. Јован, није зло ако будемо хтели да се користимо њиме онако како треба; зло у богатству – то су гордост и сујета, противзаконито и неморално употребљавање богатства.[3] Морална вредност богатства и беде потпуно је релативна: богатство није добро, а беда није зло, већ је и једно и друго само по себи етички индиферентно.[4]

Основни разлог за овакву оцену богатства и беде јесте један општи став у односу на вредност телесног, овоземаљског живота. Телесни човек није сав човек као што ни телесни, земаљски живот није сав живот. Све се мери вечношћу, значи категоријама ван категорија овог живота, антикатегоријама. Насупрот трајању овог живота истакнуто је „трајање" вечности у одсуству сваког времена, следствено и самог трајања. Вреди само оно што је вечно, оно што остаје. Земаљско, телесно, смртно, то је све само привидна вредност, јер у свом онтолошком смислу и јесте само привид, небиће. Биће је једино бесмртни божански дух; све што није дух, то је небиће. Све створено добија биће и остаје биће једино уколико је испуњено духом, ако њим живи и ако се сједини и на неки начин идентификује с њим. Зато не могу представљати никакву вредност ствари пролазне, маколико оне чиниле човека срећним или му доносиле задовољства. Смрт, нестајање, то је граница која условљава и наш суд: оно што не може преживети, ништа од онога што се не може „понети" са собом у један други свет, у друкчију, антиегзистенцију, не може бити вредносно и не сме да заслужи нашу љубав и привржeност. Прави свет је свет духа, свет божанских реалитета. Овај свет је привидна стварност, постоји

[3] In inscriptionem altaris et in principium actorum I 2 (PG 51, 69).

[4] In 2 Thessal. homil. II 4 (PG 62, 479).

таман онолико колико постоји сан, или сенка. И све што припада искључиво овом свету, што се не може пренети у живот правога бића, ништавно је и безвредно и није ништа друго до сан и сенка. Имати и немати, стицати или се лишавати стеченог, то је само по себи адиафорично, и добија неку етичку вредност тек од нашега, људског односа према томе. Свака је срећа на земљи привидна, јер је непреносива и непретворљива у срећу вечну. Свако је овоземаљско добро релативно; само по себи, оно још не представља јамство праве среће. Зато не треба сматрати блаженим богаташе, оне што ходају у луксузној одећи, окићени златом, или се возе кочијама и излазе кроз сјајне капије: богатство је привремено, и оно што изгледа дивно – пропада заједно са овим животом, каже св. Јован Златоусти.[5]

Сам појам о богатству као „добру", сам назив богатства, сматра Златоусти, не изражава праву природу ствари, не одређује њену вредност. Богатство је привид, оно је „сан".[6] Богатство је „сенка".[7] Маколико богати човек био на земљи предмет причања и зависти, маколико га људи познавали и имали на устима, он за прави живот, за стварност божанске вечности остаје анониман докле год привидне вредности своје лажне среће од богатства не замени правим вредностима врлине. Говорећи о богаташу и Лазару (Лк 16, 19–31), Златоусти истиче ту анонимност богаташа за суд божанске правде. Где је име богаташа? – пита се он. Нигде! Он је без имена. Колико богатства, а сам он нема ни имена! Какво је то богатство? То је дрво лиснато, али без плода. Храст што расте у висину, али не даје жира за јело животињама. Човек – без плода људског.[8] Људи су тако склони да називају добрим оно што је само пролазно добро, што годи и изазива у нама пријатна осећања, без обзира колико кратко траје и без обзира на то што је сасвим променљиве судбине и

[5] Comparatio regis et monachi 4 (PG 47, 392).

[6] Expositio in Psalmum XLIII 2 (PG 55, 170).

[7] In Psalmum XLVIII 1 (PG 55, 500).

[8] De Lazaro VI 4 (PG 48, 1033).

свакако нестаје с нама, бар за душу која напушта свет ове егзистенције и прелази у нешто друго. „Ништа од овдашњег не представља благо – ни весеље ни богатство, ни скупоцена одећа". Све то само носи назив блага... Штавише, често су ти предмети узрок наше пропасти кад се користимо њима на неодговарајући начин, онако како не треба.[9]

Из овог произлази и један важан закључак. Ако материјална добра сама по себи нису етички вредносна, наш однос према њима је у сваком случају један етички релевантан однос. Ако је имати – за аксиологију вечних вредности безвредно, наш однос према стицању није етички безвредан. Напротив, управо се кроз тај однос и процењује етички квалитет човека. Кад признаје као вредносно и цени оно што је само по себи ништавно, онда поступа зло, греши. И обрнуто, кад зна да разликује вредности и одређује своје понашање према томе, чини добро. Ми ћемо се спасти одн. пропадати у зависности од тога с каквим се стварима идентификујемо: да ли са привидом добра или са правим добром, да ли са пролазним или са непролазним. Зато је полазна тачка читавог моралног живота, по Златоустоме, тачна процена вредности и распознавања правога добра од добра привидног. Од тога зависи хоћемо ли кренути правим путем, ка вечном животу, или погрешним, у заблуду, привид и таштину пролазности и вечне смрти. Када је реч о проблему стицања, имања и немања, богатства и беде, према томе, Златоусти полази најпре од једне метафизичке процене ових ствари. У контексту човековог субјективног суда и става према њима, оне постају и етички релевантне и отуда сама потреба да се о њима расправља, мисли и брине.

Пошто су све ове ствари пролазне, за њима не вреди тежити и не треба се мучити око њиховог стицања. Чак, што човек има мање на овом свету, то је слободнији, и може да има више онога правог, а право је – духовно, етичко, то је врлина. Богатство св. Јован Златоусти пореди најчешће са оковима, и то тешким оковима за оне који не умеју да се

[9] De Lazaro VII 5 (PG 48, 1032).

користе њиме.[10] Оно везује човека управо тим привидом добра, у ствари својим чулним ефектом, уживањем. Међутим, уживање је у богатству кратковидо и обманљиво. Да ли се уопште може нешто имати? Да ли је то што желимо стећи уопште могућно имати као своје?

То је један од главних момената Златоустових погледа на вредност стицања, разлог што је он против стицања. Он једноставно сматра да човек ничега свога нема нити може да има, да никаквог власништва не може бити, већ само употребе и коришћења оног што није наше, што припада свима или никоме, али свакако не само ономе коме је дато, који је то добио или стекао макар и на најпоштенији начин. Он чак у самом називу новца одн. имовине (χρήματα), види, семантички, само употребу τὸ κεχρῆσθαι а не власништво. Имовина се састоји, дакле, у употреби и коришћењу, а не у власништву. „У ствари, реци ми: коликим је власницима припадала свака њива, и коликима ће тек припадати?"[11] Човек нема ничега свога. Од свега што имамо, ми немамо ништа своје. Златоусти то анализира овако: одећу коју носимо као своју, стекли смо root кољући овце. Обућу којом покривамо ноге, направили смо од коже домаћих животиња. Оно што нам је за јело и пиће, добијамо из недара земље. Одатле је и злато које скривамо као своје. Бисер и цареви добијају из шкољке. Ми, дакле, живимо и имамо захваљујући поклонима од других. Врати овцама вуну, и нећеш имати чиме да покријеш тело. Врати животињама кожу, и нећеш имати чиме да заштитиш ноге. Врати свиленим бубама нит, и нећеш носити своју свилену хаљину. Ништа своје, ни најмање нећеш имати ако не добијеш од хранитељке земље на начин који је њој угодан. Указујући на то, вели Златоусти, и Христос рече: Ако у туђем не бисте верни, ко ће вам дати ваше (Лк 16, 12)? Стичући богатство од животиња и од земље, не поноси се као својим сопственим оним што није твоје. Ти можеш бити власник само једног власништва – побожности.[12]

[10] In 1 Cor. homil. XIII 4 (PG 61, 112).

[11] In 1 Timoth. homil. XI 3 (PG 62, 556).

[12] Homilia ad eos qui magni aestimant opes, etc. V (PG 64, 456).

Порекло и карактер приватне својине

Однос св. Јована Златоустог према приватној својини треба посматрати у вези са општим схватањима римскога постакласичног права о праву својине. Римско право је индивидуалистичко право; чак и када је реч о суверености државе – ова се, поготову у доба домината, стиче у личности владара, у појединцу. Својина се посматра такође као апсолутно индивидуално право, само по себи неприкосновено, и ограничено једино нужношћу коегзистенције са туђим апсолутним својинским правом. Својина је потпуна и искључива правна власт (potestas, ἐξουσία) на телесној ствари. То је, дакле, субјективно право потпуне и искључиве власти на ствари, коју су остали чланови друштва дужни безусловно поштовати, и манифестује се као правни однос према осталим члановима друштва поводом ствари која је предмет својине. То је plena in re potestas.[13] Уколико је уопште нечим ограничено, право својине је ограничено у интересу појединаца – углавном суседа, или у јавном интересу, али у строго одређеним и ретким случајевима.[14] У свим другим случајевима могао је власник радити са својом ствари шта хоће, па чак и на штету других људи, јер „ко се служи својим правом, никога (тиме) не повређује" (neminem laedit qui iure suo utitur).[15] Римско право је у раздобљу домината и тзв. постакласичног права, које ће довести до познoримских и византијских кодификација цара Теодосија II (438) и Јустинијана I (528–534), у највећој мери апсолутизовало право својине као неограничено право располагања, економске употребе и коришћења плодова ствари. Нарочито је неограничено било право располагања (abusus), по коме је власник ствари могао, ако хоће, и уништити сопствену ствар чак и када је то на штету других људи.[16] Тиме је римско право у доба св. Јована Златоустог

[13] D. 1, 2, 4, 4. Вид. M. Horvat, *Rimsko pravo*, Zagreb, 1958, 160–161.

[14] M. Horvat, *nav. delo*, 165–166.

[15] D. 50, 17, 55. M. Horvat, *nav. delo*, 167.

[16] M. Horvat, *nav. delo*, 161.

санкционисало такве појмове који су омогућавали најгрубљу експлоатацију оних који имају мање одн. оних који немају ништа, који располажу мањом или никаквом економском моћи. Стварањем Византије и присутношћу хришћанске цркве у животу друштва, та дубока социјална противречност није ублажена, већ је у Теодосијевој и Јустинијановој кодификацији потврђена као природна и законита. Познати су класни извори оваквих схватања, они исти извори који су довели до формирања и учвршћења првих држава и посебно римске робовласничке државе. Појам власти господари свешћу људи робовласничког доба, а садржина тог појма је економска моћ, дакле власт над средствима за производњу, над предметима који омогућавају добијање максималнога економског добра уз минимум сопственог труда, на рачун других, мање моћних или потпуно немоћних људи.

Таквој приватносопственичкој идолатрији, том култу приватне својине и личних права, св. Јован Златоусти супротстравља идеологију јеванђеља. У његовој интерпретацији, јеванђеље не признаје апсолутна права. Једини истински „правни" субјект је Бог. Он је творац и господар, законодавац и судија. Он је једини пуноправни, природни, апсолутни сопственик свега што постоји. Његово „право" је у односу на сваку ствар једино изворно, оригинерно право, а сва остала права изведена су из овог, деривативна су, стављена у зависност од његовог божанског права располагања, дакле од његове божанске воље и његовог плана (икономије). Римскоме култу приватне својине св. Јован Златоусти супротставља култ божанске својине, и отуда изведен појам управљања, а не власништва, као јединог етички могућног односа који би био успостављен између човека и ствари одн. човека и других људи поводом ствари. Полазећи од тога да је свако економско добро условно добро, да је оно заиста добро – у моралном смислу – само ако добру служи, а то значи ако служи добру других људи, Златоусти је сматрао да је приватносопственички однос неприродан и неморалан, и захтевао револуцију појмова, која би, по његовом убеђењу, могла довести и до револуције самих друштвених односа али без крви.

Испочетка, каже св. Јован Златоусти, Бог није начинио једнога богатим, а другог бедним, него је свима дао на обраду једну те исту земљу. Како, онда, када је та земља опште добро, ти владаш толиким делом, а ближњи нема ни парченцета земље? Зар није Божја земља и све што је на њој? Стога, ако наша добра припадају заједничком господару (Богу), она у истом степену представљају и добро наших саробова: оно што припада Господару, то уопште припада свима.[17] Аналогију таквог односа види св. Јован Златоусти и у људским институцијама око себе. Организација робовласничког домуса одн. „фамилије" пружала му је слику колективног газдинства ако не већ и колективне својине. Такво уређење, тј. да оно што припада господару – припада уопште свима, видимо у великим кућама (οἰκίας): свима се на једнаке делове даје одређена количина пшенице, јер она излази из житнице домаћина. Дом господара отворен је за све његове чланове. Исто тако и појам царског добра, заправо државног, јавног добра (τά βασιλικά) подсећа на општи божански извор свих економских добара у природи. Све царско припада свима: градови, тргови, улице припадају свима. Ми се сви у истој мери њима користимо. Све се то може применити и на природна добра, која су такође општа. Бог је створио неке ствари заједничкима за све, каже Златоусти, да би макар и тим путем посрамио себични људски род: вазудх, сунце, воду, земљу, небо, море, светлост, звезде – поделио је свима једнако као међу браћом. Свима је саздао једнаке очи, једнако тело, једнаку душу. Свима је дао једнако устројство, све је из земље, све од једног мужа, све сместио у једну те исту кућу. Све је то заједничко без икаквог спора, а спорови настају тек код индивидуализације оних добара која су по своме пореклу и божанској намени општа, колективна. Спорови настају с настанком приватне својине, која је потпуно неприродна и противприродна, и супротна божанском поретку ствари. Јер док нас Бог са свих страна и свим средствима окупља и сједињује, ми с нарочитом ревношћу настојимо да се разјединимо,

[17] In 1 Timoth. homil. XII 4 (PG 62, 563).

да се одвојимо један од другога, образујући приватну својину и изговарајући те хладне речи: „Ово је твоје, а ово – моје!" Нама је намењена општа, а не посебна, приватна својина, и та општа, колективна својина је више у складу са самом природом.[18] И у животиња је све заједничко: и земља, и извор, и пашњак, и планина, и шума, и ниједна животиња нема ништа више но друге, а ти, човек, најмирнија животиња, постајеш свирепији од звери и закључаваш у тој једној својој кући издржавање хиљаде и многих хиљада сиромаха, иако нам је заједничка природа, и много друго поред природе: небо, сунце, месец, хор звезда, ваздух, море, ватра, вода, земља, живот, смрт, младост, старост, болест, здравље, потреба за храном и оделом. Па су нам и духовна добра заједничка: света трпеза, тело Господа, часна крв његова, обећање царства небеског, бања препорођења, очишћење грехова, правда, освећење, искупљење, неисказана добра што их око не виде, и ухо не чу, и на срце човеку не узиђе (1 Кор 2,9).[19] Природа, па чак и држава са својим јавним добрима, значи, упућују нас на појам колективне, а не приватне својине, на заједничко, а не на своје, издвојено, неприкосновено. Бог нам је дао јавна добра на општу употребу да бисмо се из тога научили да и све друго треба да буде опште.[20] Бог је све за нас учинио заједничким.[21]

Занимљиво је, стога, да св. Јован Златоусти налази извесну прототипску теолошку вредност у појму јавно добро, и да у томе види израз једнога божанског поретка и права више него људског поретка и права, док у друштвеној и правној категорији приватне својине не види никад ништа божанско већ само људско и само противбожанско. Стиче се утисак да приватна својина служи људима на срамоту, а не на част, да је она плод њихове себичности и њиховог зла и страсти, а не нечега природног у развоју живота на земљи и људског

[18] Ibidem (col. 563–564).

[19] In Ps 48, 17 homil. II 4 (PG 55, 517).

[20] In 1 Timoth. homil. XII 4 (PG 62, 564).

[21] In Joannem homil. LXXVII 5 (PG 59, 420).

друштва. Златоусти је врло категоричан у тврђењу да ништа није наше, и да својине, приватне својине, са становишта божанског поретка ствари нема, и да се из перспективе јеванђеља приватна својина не може признати као хумани облик постојања и односа у друштву. Без обзира на то што грађански правни поредак приватну својину уздиже на степен апсолутних права, и можда баш због тога, јер то води у идолатрију ствари и личне моћи појединца или класа, Златоусти читавом својом аргументацијом оспорава етичку ваљаност оваквог грађанског поретка. Томе се не треба чудити. Римско право је чак и у својим каснијим кодификацијама (Теодосијевој и Јустинијановој), до којих је дошло после смрти св. Јована Златоустог, право једног паганског, нехришћанског друштва. Његово одржавање у једној христијанизованој држави, пре је знак утицаја који је то право вршило на хришћанство него обрнуто. Прихватање једнога римског поретка могло је да се догоди само по цену озбиљних идеолошких концесија од стране хришћанства. Златоусти се бори управо против тога, и он никакве концесије не жели да чини. Ако грађански правни поредак не одговара идеологији јеванђеља, он ће бити за јеванђеље а против грађанског поретка. У томе је начелна револуционарност св. Јована Златоустог.

Јавно добро је образац друштвеног односа према економским добрима уопште. Свако економско добро има пре свега функционално значење, употребну вредност. Оно нечему служи и некоме служи, и не сме се дозволити да људи служе економском добру. Златоусти жели да се не заборави тај основни редослед, поредак у економско-социјалном односу: прво човек, па онда ствар. Зато се, каже он играјући се грчким речима, оно и зове имањем (χρήματα), да бисмо га имали за оно што је потребно (εἰς δέον χρώμεθα); зато се оно зове власништвом (κτήματα) да бисмо владали (κτησώμεθα) њим, а не да ми будемо његово власништво.[22]

[22] De sanctis martyribus sermo 4 (PG 50, 653).

И ако се већ узимају неке аналогије из рисмког, тада важећег права, онда би се могло рећи да св. Јован Златоусти својину посматра више као тзв. службеност (servitus) него као својину (proprietas). Службеност је стварно право на туђим стварима (ius in re aliena). Она ограничава својину, али настаје добровољним, приватноправним путем. На основу службености се одређеном лицу или лицима допушта коришћење туђом ствари (нпр. пролаз преко туђег имања, коришћење извора на туђем имању итд.).[23] Исто тако је по св. Јовану Златоустоме и све што на овом свету имамо „туђе", јер је Божје. Од Бога одн. од Божјег допуштења зависи хоћемо ли доћи у посед и коришћење одређене ствари или не. Међутим, „туђе" је и зато што припада свима – јер припада Богу. Наша лична својина је само својеврсна службеност на општем, јавном добру. Још више. Наш однос према економском добру с којим располажемо пореди се са односом слуге или економа према својини господара. Економ заправо нема никаквих права над имовином осим да њоме рукује и управља по налогу и у границама оних овлашћења и упутстава која добије од господара. Мимо тих овлашћења или супротно њима, преко оквира који су му одређени вољом правога сопственика ствари, он не сме да располаже имовином. Човек је само управитељ и економ, а не прави сопственик своје имовине, и Златоусти то пореди са односом црквеног функционера-економа који управља имањем цркве према томе имању. Као што овај нема овлашћења да по својој вољи и без разбора троши благо које хришћани дају црквеној каси у корист сиромашних, јер је оно и дато цркви ради издржавања сиромашних, тако ниједан човек није у етичком праву да троши своја економска добра по својој вољи.

То је радикално порицање самих основа приватносопственичког, индивидуализираног римског права на коме су грађени и основи правног поретка византијске државе мада у измењеној друштвеној ситуацији. Ако је најважније својство права својине по римским законима право неограниченог

[23] M. Horvat, *nav. delo*, 196.

располагања (abusus) на ствари од стране власника, право којим се признаје искључива воља сопственика, св. Јован Златоусти пориче саму суштину приватне својине, и ову претвара у службеност или чак у једно сасвим условно и подређено управљање туђом, божанском, или општом, колективном имовином. „Макар добио родитељско наследство, и сва имовина тако чини твоју својину, ипак све припада Богу. Ако и ти захтеваш да се имовином што си је ти дао управља према твојим налозима, зар мислиш да Бог неће затражити од нас своје власништво са још већом строгошћу, него ће немарно пустити да се расипа без икакве користи? Не, то не може бити, не може!"[24]

У опозицији према приватносопственичком систему римског права, признајући ипак неприкосновеност својине – јер забрањује крађу као морално недопустиву грабеж онога што није наше – св. Јован Златоусти оспорава етички основ приватне својине, па чак у извесном смислу и законитост приватносопственичког стицања и поседовања права на стварима. Он пита богаташе: Откуда си стекао богатство? Од кога си га добио? Од деда, рећи ћеш, од оца. Али можеш ли ти, узлазећи дугим низом поколења, доказати на тај начин да је та имовина стечена легално? То никако не можеш учинити. Напротив, почетак и корен њен неминовно се мора скривати у некаквој неправди.[25] Разлог је једноставан: не само због тога што приватна својина није дело Божјег стваралаштва, у чијем је плану и вољи општа својина, опште добро, него и зато што је зло већ у начелу кад један човек влада оним што припада Господу, и кад се само један човек користи општим добром.[26]

[24] In Matth. homil. LXXVII 4 (PG 58, 707).

[25] In I Timoth. homil. XII 4 (PG 63, 563).

[26] *Исто.*

Друштвени сукоби и друштвена сарадња

Сви сукоби у друштву настају, по Златоустоме, управо због тежње да се има као своје оно што по природи не може бити својина једнога, јер је својина Божја, дата на употребу свима, ради задовољења потреба свих људи. Св. Јован Златоусти то назива кратко „среброљубљем" (φιλαργυρία), али је потребно указати на праве димензије овог појма, свакако шире од оних које по правилу том појму даје малограђанска и псеудохришћанска етика. Среброљубље није само страст стицања и чувања новца, „сребра", него је то општа привржености материјалним добрима и страст која жели да има као своје, по могућству, све оно што ће човека начинити моћним, што ће га уздићи изнад других људи као господара и власника не само ствари, материјалних добара, новца, него и самих душа људских. Среброљубље је за св. Јована Златоустог, као и за класичну хришћанску етику, страст привржености материјалним вредностима и у исто време „воља за моћи". Етички се то везује за појам „гордости" или „таштине". Приватносопственичка страст је страст таштине и жеље да се постигне друштвена моћ, а ова је само једна илузија, јер се и та сујета и та „моћ" служе нечим што и није у нашој правој својини, служе се туђим. Златоусти констатује постојање општег немира, сукоба, непријатељстава и психозе неповерења у друштву његовог доба. Узрок свега тога види он у „љубави према новцу", у „бесомучној страсти среброљубља". Среброљубље је неисцељива болест, сила која је покорила сав свет. Оно је неизмерна опасност, и зато ће Златоусти као проповедник говорити о томе и даље, макар га многи и грдили и питали: Хоћеш ли већ једном престати да нападаш богате људе? „Али, зар ја њих нападам?... Богатство је незахвални роб, неутољиви убица, неукротива звер, стена стрма са свих страна, подводни камен, свирепи тиранин, власник суровији од сваког варварина".[27]

[27] De avaritia 1–2 (PG 52, 413, 416).

Порекло приватне својине, а отуда и економске неједнакости међу људима, класне неједнакости и експлоатације, као и свих друштвених, класних сукоба, види св. Јован Златоусти, према томе, у дејству исконског зла у човеку, које човека окреће од његових правих циљева и правих, вечних вредности небеског царства и духовног живота, ка овоземаљском и пролазном, у похлепи да се све има само за себе. Ни у ком случају порекло друштвених сукоба не треба тражити у Богу, који није творац нереда, хаоса, већ хармоније, космоса, отуда ни друштвеног хаоса већ космоса, поретка и склада.

Међутим, баш постојање економских и класних противречности, у којима поред крајњих сиромаха равнодушно благују богати, ствара проблем улоге Божјег промисла у односу на богатство и сиромаштво. Да ли је Бог одговоран за беду многих људи, да ли он чини људе сиромашнима и богаташе богатима? Откуда уопште богати, пита се св. Јован Златоусти поводом библијске изреке „Богатство и сиромаштво су од Бога" (Сирах 11, 14). Међутим, није свако богатство од Бога и није свака беда од Бога. Златоустоме је очигледно да та банално употребљена изрека превиђа постојање таквог богатства до кога се дошло очигледним безакоњем. „Видимо да многи скупљају велико богатство пљачком, гробокрађом, чарањем и другим сличним средствима, и имајући то не заслужују ни живи да буду. И шта, реци ми, да ли се може рећи да је то богатство од Бога? Не. Откуда је? Од греха".[28] Свакако, значи, постоји и таква својина до које се и непосредно долази путем греха, која је производ зла. И управо такав грешник живи у срећи и благостању, док се праведник гуши у сиромаштву. Где је ту правда? Златоуст посебно пише онима који ропћу на Божји промисао због тога што у животу има богатих и сиромашних, који на тај начин, дакле, протестују због постојања класне неједнакости и непремостивог јаза између богатих и сиромашних. Он наравно сматра да побожна душа, са чврстим

[28] In 1 Cor. homil. XXXIV 6 (PG 61, 293).

уверењем у Божји промисао, никада неће тражити од Бога да јој полаже рачуна о ономе што се у свету догађа, као што чине људи који свакога дана позивају Бога на суд. Чим виде да је неко богат, а други сиромах, они одмах нападају Божји промисао. Тај протест се претвара у побуну против читавог божанског поретка у свету, а узрок му је ипак само привидан. Неједнакост између богатих и сиромашних Златоусти признаје као стварну, али не и као безусловну. Неједнакост у расподели економских добара је заправо привидна, јер оно што је од Бога, као што смо видели, опште је, и припада подједнако богатима и сиромасима, ако не чак и више сиромасима него богатима. Ствари неопходне за живот, каже он, доступне су сиромаху не мање ако не и више него богаташу. Богаташ који се разболи од луксузног живота понекад не сме да пије ни воду, а сиромах увек може. Заједничко им је: ватра, ваздух, светлост, и све остало што даје природа, и у свему томе може се видети једнакост сиротих и богатих, или још боље – предност сиротих у односу на богате. Златоусти скреће пажњу на сан, који је пријатнији сиромаху него богатоме, или воду, коју сиромах пије кад је жедан, или јело, које једе слатко јер је гладан. Здравље и болест, и то је једнако и за богате и за сироте, али богати скоро да више болују него сироти, и то од неизлечивих болести (подагра, мигрена, парализа, неизлечиво нервно растројство, реума итд.).[29]

Постоји у ствари једноставно објашњење зашто је неко богат: једни су богатство стекли по Божјој милости, а други само по допуштењу Божјем. Али ту се јавља и проблем среће грешника: зашто да богат буде баш блудник, прељубник, распусник, онај који злоупотребљава своју имовину? Бог за то није крив, каже Златоусти, и гради на том месту једну теодицеју на бази сложеног провиденцијалног објашњавања. Бог пре свега није тај који чини богатим. Он само допушта да се буде богат. А зашто допушта да неко буде богат, ни то св. Јовану није велики проблем: зато што још

[29] De Anna sermo V 3, 4 (PG 54, 672–673).

није дошло време суда, да сваки добије по заслузи.[30] Стање у време овог живота и ове егзистенцијалне фазе, како смо видели у првом одељку, није дефинитивно стање бића, није коначна судбина човека. Ако је неко срећан сада, не значи да ће бити заиста срећан после. Ако некоме сада ништа не недостаје, после ће му можда недостајати све, чак и кап воде, као грешном, немилосрдном богаташу из приче о богаташу и Лазару. Према томе, до коначног суда тек има да дође, до суда на коме ће се одредити крајња и вечна судбина човека. И тада ће богат постати сиромах, а сиромах – богат. То је једна перспектива промисла у погледу постојања богатих и сиромашних. А друга је перспектива у томе што и богатство – као корелат беде – има неку своју социјалну и етичку функционалност. Ту долази до изражаја и концепција „службености на туђем" одн. коришћења туђим, управљања туђим. Бог допушта стицање, али даје стицању етичку сврху која је супротна самом мотиву, побуди за стицање. Уместо себичне похлепе, сада ступа у дејство интерес других људи, срећа других. Уместо појма власти (potestas, ἐξουσία) избија сад у први план појам служења (διακονία). Човек треба да буде добар економ Божји. „У ствари ти ниси добио имање да уживаш, него да твориш милостињу. Зар је то имање твоје сопствено? Оно припада сиромасима, а теби је само поверено, макар то била твоја очевина, макар било стечено поштеним радом". Не треба мислити да је оно што по речима Божјег човекољубља треба да раздајемо као своје власништво – заиста наше. Ту св. Јован Златоуст развија још једну правничку аналогију: сличност са зајмом. У римском праву, као и у каснијим грађанским правима, зајам је такав уговор по коме једна странка предаје другој странци извесну количину новца или других замењивих ствари с тим да зајмопримац мора да врати једнаку количину исте врсте и квалитета. Зајмопримац не стиче, а зајмодавац не губи својину на ствари одн. новцу који су предмет зајма. Са пријемом ствари, зајмопримац стиче обавезу да ствар у одређеном

[30] In Matth. homil. LXXV 4 (PG 58, 692).

року врати, или да врати исту количину исте врсте ствари.[31] У сваком случају, зајмодавац не губи своје право својине и позајмљена ствар не постаје зајмопримчева већ се он њоме само служи до рока кад мора да је врати. Тако је нама и Бог, по св. Јовану Златоустом, дао материјална добра не као својину него у виду зајма, да бисмо то могли употребити корисно. Зато не треба сматрати својим оно што се Богу даје, јер то Богу и припада. Када грађанин некоме даје паре у зајам с тим да их он искористи ради каквог добитка, он не преноси и својину на новцу своме дужнику. Тако смо и ми зајмопримци и дужници у односу на Бога који је наш зајмодавац и поверилац.[32] Приватна својина је заправо само један привид. Уместо да имамо пуну власт над стварима које зовемо својином, ми заправо имамо само овлашћење и дужност употребе са обавезом враћања ономе од кога смо добили. Вид тога враћања је милостиња.

Према томе, ако је неко богат, то не значи да је он стварно богат, да је он заиста велики поседник или уопште имућан човек. Он је само дужник, као и сваки други човек у односу на свога творца и господара, Бога. Бог је пак овоме дао материјална добра на зајам, да би их дужник употребио не само за себе (мада и за себе) него и за друге, тј. за све којима треба. Стога се може говорити о функционалности богатства баш у социјалном смислу, али кроз његову негацију као богатства. Богатство је заправо фонд из кога треба да се издржавају сиромашни, фонд друштвеног карактера. Отуда и његова функционалност у односу на класе којима треба да служи, на класе које не располажу економском моћи. На неки начин – и у томе провиденцијалистичка теодицеја св. Јована Златоустог достиже врхунац – богатство и беда се узајамно допуњују, и у односима друштвене неједнакости и сукоба почиње се на противречан начин оцртавати план једне хармоније у којој се све заснива на међусобној зависности класа.

[31] M. Horvat, *nav. delo*, 306.

[32] In Matth. homil. LXXVII 5 (PG 58, 708).

Богатство је потребно сиротињи, јер би се средствима богатих људи сиромашни знатно боље издржавали. Функционални смисао друштвене неједнакости огледа се прво у томе, а у томе се крије, у ствари, негација саме неједнакости. Неједнакост, кад већ постоји, „оправдава се" само сопственим укидањем, сопственим драговољним служењем васпостављању односа једнакости. Ипак, главни је нагласак св. Јована Златоустог овде на нечему другом: на томе да су „сиромашни", у ствари – радници и пролетери, неопходни за живот друштва, да се без њих не може. Разлог је веома прост. Сиромашни су људи радници, то су произвођачи, они који на својим леђима и у својим рукама носе судбину и живот целине. Без радних људи се не може, и само у том смислу Златоусти вели да се не може без сиротиње. Само тако се може схватити једна веома парадоксална тврдња св. Јована Златоустог: „Уништиш ли сиромаштво, уништио си сав поредак у животу и растројио живот наш". Али у ком смислу: у томе, што „тада нема више ни лађара, ни крмилара, ни земљорадника, ни зидара, ни ткача, ни обућара, ни столара, ни ковача, ни сарача, ни пекара, никога од сличних заната, а без њих ће се све растројити. Сад сиромаштво служи свакоме од њих као најбољи учитељ, као да седи поред сваког од њих, па чак и против њихове воље подстиче на рад. И шта би било када би сви били богати: сви би почели да живе беспослено, и тада би се све растројило и све би пропало".[33] Значи, постојање сиромашних слојева радника и занатлија је гарантија за самоодржање друштва, и без тих слојева нико ништа не би радио и све би стало и замрло. Сиромаштво, персонификовано у радним људима, тако овде постаје мотор друштвеног живота и друштвеног напретка. Богати су овде представљени као нерадници и као људи који према свом друштвеном положају (а овај опет проистиче из њиховог економског положаја) не могу радити никакав продуктиван посао. За њих раде други. Слика античког и посткласичног система експлоатације се ту већ јасно оцртава. Сиромашни раде за друге, и тиме раде за читаво друштво.

[33] De Anna sermo V 3 (PG 54, 673).

Истина, св. Јован говори и о међусобној зависности класа. Као што су сиромашни потребни богаташима, тако су и богаташи потребни сиромасима. Али ова међузависност двеју основних класа или класних група није двострана у апсолутном смислу речи. Свакако је богатима, по мишљењу св. Јована Златоустог, потребнији рад сиромашних него сиромашнима новац богатих. Богати више зависе од сиромашних класа него обрнуто. Када се посматра тај однос у целини, онда се добија слика извесне хијерархизоване структуре, која се ипак претвара или бар треба да се претвори у координацију и међузависност органа једног тела, једног организма. Тако се из једног органског схватања друштва искристалисала теорија друштвене сарадње, која претпоставља најпре класну структуру тог организма, па онда свест о неопходности других класа за живот сваке, дакле свест о међузависности класа, и најзад, свест да се само кроз сарадњу могу остварити основни циљеви друштвеног живота.

Да би показао колико је рад обележје сиромашних људи, и колико је рад једино и важан, важнији од новца и финансијске моћи, св. Јован Златоусти нуди један интелектуални, имагинарни експеримент. Својим слушаоцима он представља два града. У једном би живели само сиромашни, а у другом само богати. У граду богатих не би смело да буде занатлија, ни зидара, ни столара, ни обућара, ни пекара, ни земљорадника, ни ковача, ни ужара, „јер је немогуће да би се неко од имућних људи овим бавио". „Па и ко би од богатих хтео да се прихвати таквих послова кад и они сами који се њима баве, чим се обогате, не подносе напоре таквих послова". Како онда уопште може опстати један такав град? Приватно-сопственичка психологија испољава се у одговору: купиће све за новац од сиромашних, из града сиромашних, из града радних људи. Да, али из тога Златоусти управо види да богати „нису довољни сами себи". Финансијска моћ сама по себи није довољна, и новац није основ друштвене егзистенције, него је то рад, производња, непосредно стварање економских добара. Богати људи, ако су им сиромашни неопходни, нису довољни сами себи, закључује св. Јован Златоусти.

„Како ће градити куће? Или ће и њих купити? Али то је немогуће по природи ствари. Стога је неопходно позвати занатлије и нарушити правило које смо поставили у почетку, да сиромашнима у граду богатих нема приступа... Одатле се види да град богатих не може постојати без сиромашних. Ако би остао при томе да не прима никога од њих, престаће да постоји као град и пропашће. Он неће моћи да задовољи своје потребе ако као неке спасиоце не доведе сиромахе". Присуство радника, произвођача, јесте неопходно. Без њега друштву нема живота. Рад произвођача је, стога, у социјалном погледу примаран. С друге стране, када се посматра „град сиромаха", видеће се да он може постојати и без богатих, да му богати у економском погледу нису ни потребни. Дефинишући богатство као „злато, сребро, драго камење, свилене, пурпурне и златне хаљине", Златоусти се пита хоће ли становници града сиромашних, заправо града радника, бити у невољи ако те ствари не поседују. Одговор је одлучно негативан. Никаквих тешкоћа у своме свакодневном животу град радника неће имати ако буде лишен злата, сребра, драгог камења и других луксузних ствари. „Ако треба саградити кућу, за то није потребно сребро, злато и бисер, него вештина и руке". За све остале послове од којих зависи живот, за справљање хране, одела и сл., потребан је такође само непосредни производни рад радника, а не финансијско благо богатих. Богати сиромашнима нису потребни. Преведено на наш језик, богате непроизводне класе нису потребне произвођачким класама, радном народу. Св. Јован Златоусти се зато са иронијом пита: „Кад ће нам уопште бити потребни богати? Можда – кад треба разорити град?"[34]

Веома је важно истаћи да св. Јован Златоусти поистовећује богатство с нерадом, а сиромаштво с радом. Богаташ је синоним нерада, непродуктивности, сиромах – синоним рада, продуктивности. Отуда је и замена израза овде била оправдана и неопходна да би се социјални смисао Златоустове теорије до краја разумео. Та идентификација беде

[34] In I Cor. homil. XXXIV 4–5 (PG 61, 292).

са радом, и богатства са нерадом, по себи је већ довољно карактеристична како за суштину друштвених односа у средини и времену у коме Златоусти живи, тако и за његов однос према друштвеној поларизацији класа, и нарочито за етичку процену друштвених односа. Само ако се „беда" схвати као синоним рада, може се правилно разумети у ком смислу св. Јован Златоусти сматра „беду" као друштвено неопходну појаву.

Имућни слојеви друштва, мада непродуктивни, могу оправдати своје постојање само у служењу радним, продуктивним слојевима, отклањајући економску неједнакост праведном расподелом својих добара, што у крајњој линији значи – укидањем свога богатства, укидањем себе као богатих. Логично питање: „ако нам богати уопште нису корисни, зашто постоје", св. Јован Златоусти разрешава упозорењем да корисност или некорисност овде зависи од тога у којој мери ће економска средства којима богати располажу бити стављена на располагање друштву, онима који немају, или ће пак бити задржана за себе. Себични богаташ је потпуно бескористан. Дарежљив и милосрдан богаташ је користан. Под претпоставком да богаташи своја економска добра предају друштву, произвођачима, да их „деле" са њима, у друштвеној структури се потврђује однос сарадње као израз закона међузависности класа. Стицање и класно раслојавање друштва није процес који би се догађао по Божјој вољи, али Божји промисао и такву стварност која се корени у људском злу окреће ка добру управо кроз закон међузависности. Ако је сада већ неко богат, а други сиромашан, онда је то могућно осмислити само кроз служење богатога сиромашноме. Другим речима, непроизводне класе богатих морају управљати својим економским добрима као добрима туђим, Божјим и општим, како смо то већ раније рекли. Нико не може бити богат без допуштења Божјег. А то допуштење се даје да би богатством једнога била отклоњена беда другога, и путем драговољног одрицања од своје имовине постигнут однос љубави и стечена заслуга за милосрђе. „Зато ти је и поверено богатство да би ти давао другима храну у одређено

време (исп. Лк. 12, 42). Шта значи давати у одређено време: значи давати сиромашнима, гладнима". Бог је све људе поставио у однос међусобне зависности да би кроз то љубав једнога према другом постала ватренија[35].

Тако однос међусобне зависности добија социјални и етички смисао. Ако је Бог допустио да једни буду сиромашни, онда је и то, опет, на добро богатих, да би се они, дајући сиромашнима милостињу, могли ослободити од грехова[36]. Етичко објашњење је за св. Јована коначно и довољно објашњење ове друштвене ситуације. Бог може да отклони беду и својом непосредном интервенцијом, али он то ипак чини на начин који би требало да користи и богатима и беднима. „Зар онај који је према теби испољио такву великодушност", обраћа се св. Јован Златоусти богатоме, „није и сам могао удовољити захтеву тога гладнога? Али он га пушта да се мучи у сиромаштву, да би и он стекао велику награду за трпљење, и ти да милостињом стекнеш слободу пред Богом... Видиш човекољубље Господа, како он све уређује на наше спасење? Стога кад помислиш да сиромах, борећи се са бедом, умире од глади ради тебе и твоје користи, немој проћи поред њега без милости већ буди верни управитељ оног што ти је поверио Господ... Он је ради тебе и твог спасења допустио да тај човек живи у беди, како би ти могао наћи начина да грехе своје очистиш и да паметном употребом онога што ти је Господ поверио заслужиш похвалу (в. Мт 25, 23). Имајући то на уму, гледајмо на сиромахе као на добротворе, као на такве људе који нам могу прибавити средства спасења"[37].

Читава ова аргументација, ипак, оставља утисак правдања једне неприродне ситуације, покушај извлачења моралне користи из онога зла за које је одговоран човек, људска похлепа и себичност, али у којој се неминовно поставља и питање божанске одговорности Творца. Не улазећи у сложену проблематику теодицеје, довољно је овде нагласити да

[35] In Matth. homil. LXXVII 4 (PG 58, 707).

[36] In Joannem homil. LXXVII 5 (PG 59, 420).

[37] In Genes homil. XXXIV 2–3 (PG 53, 315).

је излаз из ове противречности, по Златоустоме, у акту божанске љубави Христове према људском роду у целини, и љубави која делује кроз нас регулишући односе неједнакости односом људске солидарности, милосрђем.

Друштвена расподела економских добара

Ако већ признаје постојање класне неједнакости као стварност живота, св. Јован Златоусти ни у ком случају не признаје моралну основаност те стварности. Он покушава да и из такве у суштини аморалне ситуације нађе морални излаз, те да суштину и карактер друштвених односа измени полазећи од понашања појединаца или друштвених група, али увек у оквирима личног, индивидуалног и добровољног, без примене насиља и без праве социјалне, политичке револуције. Он констатује неједнакости и буни се против њих, али је то морална побуна, а не социјална побуна. У томе је и једно од битних историјских ограничења Златоустове социјалне теологије.

Занимљиво је, ипак, да св. Јован Златоусти, разматрајући ову проблематику, додирује и нека питања из којих се могу извући далекосежне друштвено-политичке консеквенце. Можда у овом тренутку није ни важно то што сам Златоусти те консеквенце до краја не повлачи, мада их у приличној мери види.

У основи његове социјалне теологије, као што смо показали, лежи схватање које пориче права приватне својине, а истиче идеју општег добра и одговорног коришћења својих економских добара у интересу целине, а не у свом личном, себичном интересу. Сва економска добра припадају у ствари свима, јер су Божја и намењена сваком човеку. Читаво економско благо једнога друштва, сав збир индивидуалних економских добара у једном друштву, припада читавом друштву, представља у извесном смислу општедруштвени фонд, који је, само, неправедно расподељен те један има много а други нема ништа. Проблем значи није у

самом постојању економских добара него у њиховој расподели, а мерило и основ расподеле је за св. Јована Златоустог – потреба, стварна биолошка потреба. Свако треба да има све што му објективно треба, а што је преко тога – припада другима и треба, чак силом етичке принуде мора да буде дато другима. Христос нам увек поставља правило: задовољити само крајњу потребу. Долазећи на земљу, рођењем, он бира сиромаштво, а не богатство; ученике бира не између оратора и мудрацâ, већ међу најбеднијим људима. Његов је принцип: никад се не пружати даље од неопходног[38]. Никада не треба скупљати више него што је неопходно. Немојте желети више – да не бисте све изгубили. Немој скупљати више него што ти је потребно – да не би изгубио и оно што ти је потребно[39].

Разуме се, следећи проблем је мерило саме те потребе, јер што је за неког потребно другоме може бити непотребно. За св. Јована Златоустог, потреба је оно што је потребно у објективном биолошком смислу. Свакако није потребно да људи буду служени. Робови, дакле, нису потребни. „Зашто имати много слугу? Као што се у погледу одеће и јела треба бринути само за оно што је неопходно, тако и у погледу слугу. И зашто су уопште потребни? Ни због чега". Златоусти и овде полази од првобитне идеје о човеку: Бог је створио људе довољно способним да служе самом себи, па чак да служе и својим ближњима. Он нам је зато дао руке и ноге, да нам слуге не би биле потребне. „Па и није то нека потреба створила класу робова, иначе би са Адамом био створен и роб, него је то последица греха... Нема потребе имати робове". Ако се из друштвених разлога уопште сматра да треба имати слуге, онда је довољно имати једног, „а два је већ много"; овде би се могло, мисли Златоусти, пристати на принцип: „Један господар – један слуга, или још боље: два и три господара – један заједнички слуга"[40].

Св. Јован Златоусти, дакле, мисли да је установа служења и робовања неприродна и у основи непотребна. Она му је и

[38] In Matth. homil. LXVI 2 (PG 58, 628).

[39] De avaritia 2 (PG 52, 416, 417).

[40] In 1 Cor. homil. XL 5 (PG 61, 353–354).

морала бити таква када у раду види основну и првобитну вредност и обележје човека као друштвеног бића. Без рада се може живети само на туђ рачун, а то није морално. Да би се грешност овакве ситуације бар донекле отклонила, треба вратити произвођачу, раднику, „сиромаху", оно што је заправо његово, треба у сваком случају извршити одређену прерасподелу економских добара. Зато што је потекло из жеље да се све има само за себе, богатство нас удаљава од Бога и потчињава мамони. Једини начин да се избегне ово поробљење и удаљавање од Бога јесте враћање економских добара онима од којих су узета. А узимање од других схваћено је овде и у посредном смислу: све што се има преко потребе – припада другима, онима којима треба, и „узето" је од њих. Значи, то треба вратити. Пример је старозаветни праведник и богаташ Јов. Јов је био богат, али није служио мамони, јер је имао богатство и владао њиме, био му је господар а не роб; користио се њиме као управитељ туђег имања, не само не узимајући оно што је туђе него и своје сопствено дајући онима који немају. У сваком другом случају, богатство не може а да не води у ропство мамони. „Не мудруј сувише! Бог је једном за свагда рекао да служење Богу не може бити спојено са служењем мамони. Немој, зато, говорити да може бити спојено"[41].

Отуда етички императив расподеле, правно – добровољне, али ипак етички принудне расподеле својих вишкова онима који немају ни онолико колико сачињава биолошки и друштвени минимум. То проистиче и из закона друштвене међузависности, о коме смо раније говорили. Навешћемо једно карактеристично место: „Не задржавај сам оно што ти је дато, јер ћеш тако свима нашкодити, а изнад свега самоме себи... Ти ништа никоме нећеш да даш од свог богатства? – Немој ни сам узимати ништа од других! Када би тако било, све би доспело у расуло, јер је давање и узимање извор многих добара – и у сејању, и у учењу, и у вештинама. Ко би хтео да задржи за себе своју вештину, упропастио би и себе и

[41] In Matth. homil. XXI 1 (PG 57, 293, 296).

сав би живот изопачио. Земљорадник који би почео чувати семе код куће, закопавши га, изазвао би страшну глад. Тако и богаташ, ако то исто учини са својом имовином, пре бедних упропастиће самог себе, навући ће на своју главу страшан пламен гејене"[42].

Златоусти иде у томе тако далеко да назива пљачком и отимачином већ само задржавање својих вишкова. Не дати од своје имовине је пљачка. Пљачка није само када се непосредно отима туђе, него и када се не дели од свога другим људима; то је онда пљачка, грамзивост, отимачина (исп. Малах 3, 10). Богати људи владају својином сиромаха, без обзира на начин стицања свога власништва. Отуда, кад не дајемо милостињу, бићемо кажњени као пљачкаши. „Имовина је Господња ма откуда је ми сабирали. И ако од ње дамо сиромашнима, стећи ћемо велико богатство. Бог ти није допустио да имаш више од других да би трошио на блуд, пијанство, преједање и скупу одећу, или на друге луксузне предмете, већ да би давао онима којима треба". Ту опет долази до изражаја једна правничка аналогија. Као што се кажњава царски благајник (ὑποδέκτης) који је добио царски новац па га потрошио на себе, а не онако како му је било наређено да учини, тако је и богаташ као неки благајник новца који треба раздати сиромасима, који је добио налог да новац подели онима његовим саслужитељима којима је потребан. Зато ако потроши на себе ма колико преко неопходног, подвргнуће се тамо (тј. на оном свету – Д. Б.) најстрожој одговорности, јер имовина његова не припада њему лично, већ његовим саслужитељима"[43].

То је основа прерасподеле: однос према својој имовини као према туђој својини с којом се мора располагати у интересу оних којима је намењена. Схватање по коме је сваки сопственик у ствари службеник, „економ" општег добра који са имовином добија веома конкретан задатак бриге о општим интересима и расподеле својих средстава

[42] In I Cor. homil. X 4 (PG 61, 86–87).

[43] De Lazaro II 4 (PG 48, 987).

онима који немају. „Чувајмо имовину као туђу, да би постала наша. Како ћемо је сачувати као туђу? Ако је не будемо трошили на сувишне ствари, и не за себе само, већ је будемо давали и у руке сиромаха. Ако си богат, а трошиш преко потребног, положићеш рачун за поверене ти паре... Ти ниси добио и примио више од других да би сам трошио, већ да би и за друге био добар економ"[44]. Зато „непрестано памтите да не делити сиромасима од своје имовине значи узимати од сиромаха и отимати им живот, те да ми владамо не нашом већ њиховом својином"[45].

Имовина је сиромаха оно што се има више од неопходног. Задржавање тог вишка, одбијање прерасподеле економских добара, јесте грех суровости и нечовештва који св. Јован Златоусти осуђује најоштријим речима. „Крајње па чак и безгранично нељудски је трошити много на своје уживање, сувишак закључавати у сандуке и ризнице, и не желети да се олакша невоља рођеног брата"[46]. Милостиња је једини начин да се богаташ спасе од свога морално неприхватљивог и нељудског положаја. Обично се зато говори о св. Јовану Златоустоме као о проповеднику милостиње, теологу милостиње. И то је тачно, уколико се под милостињом не подразумева новчић удељен просјаку. Златоусти се никад није задовољавао таквом милостињом. За њега, милостиња која се јеванђељем тражи, претпоставља одрицање од целокупног сувишка и раздеоба у великим, крупним износима. Новчић је оправдан и довољан када заиста немаш више од тога новчића; новчић је милостиња сиромаха који и сам жели да учествује у прерасподели економских добара да би било лакше ономе коме је теже но њему самоме. Златоусти тражи да се дâ много ако се има много. „Ако не дајеш докле год имаш, ти још ниси све учинио... Чак и када би требало да даш од свога, не би смео да будеш шкрт, а ти дајеш заправо оно што припада Господу"[47].

[44] De Lazaro II 5 (PG 48, 988).

[45] De Lazaro II 6 (PG 48, 991).

[46] In Genes. homil. XXXV 8 (PG 53, 332).

[47] In Joannem homil. LXXVII 5 (PG 59, 420).

Стога је у ствари немогуће живети у складу са етичком нормом друштвеног, људског живота, и остати богат. Докле год има сиромашних, дотле је сваки богаташ на неки начин грешан и одговоран за њихову беду. Тумачећи причу о богаташу и Лазару, св. Јован Златоусти упозорава баш на то: већ само присуство сиромаха показује да богаташ живи порочно, јер нема самилости ни према коме[48]. Богати се зато више и кажњавају за своју суровост него сиромаси, јер они ни у изобиљу нису били самилосни. Не причај ми да су давали милостињу. Ако су давали мање него што су могли, неће ни у том случају избећи казну. А ако ће бити кажњени и они који дају, али дају мало, колико ће тек строже бити кажњени они који су стекли велико богатство, који су, на пример, саградили куће на три-четири спрата, а гладне презиру, и мисле само како да стекну, а не и како да поделе?[49] Дао сам, кажеш, милостињу. Али дај не онолико колико тражи сиромах (тј. мало), него онолико колико ти можеш (тј. много, јер си богат)[50]. Имати много, докле год има оних који имају мало, на неки је начин неправедно, почива на неправди и злоупотреби туђег. Што је веће имање, то је трајнија осуда, каже Златоусти. Те огромне и велелепне куће и по смрти сопственика говоре гласно против њих, као најстрожи тужиоци. Тело им је предато земљи, али изглед зграде не допушта да заједно с телом буде сахрањена и успомена на њихово лакомство. Сваки пролазник, кад погледа на висину и величину огромне и велелепне куће, рећи ће у себи или својим ближњима: Колико ли суза стаје грађење ове куће? Колико сирочади је опљачкано? Колико удовица увређено? Колико људи лишено плате?[51] Стога савест богатог човека не може и не сме да буде мирна у присуству гладних бедника. „Ти ждереш без мере, а Христос нема ни најпотребније. За тебе ништа не значе колачи, а Он ни сувога хлеба нема. Ти

[48] De Lazaro I 6 (PG 48, 970).

[49] In. Matth. homil. LII 3 (PG 58, 522).

[50] In Ps 48, 17 homil. 6 (PG 55, 508).

[51] In Ps 48, 17 homil. II 2 (PG 55, 514).

пијеш вино са острва Таса, а Њему жедноме не даш ни чаше хладне воде. Ти си у мекој и намештеној постељи, а Он цвокоће од зиме. Ето зашто твоје вечере, макар и чисте од лакомства, нису чисте од преступа, јер ти то све радиш преко потребе, а Христу не даш ни најнужније, чак и да пређемо преко тога што се ти, у ствари, луксузираш Његовим имањем"[52].

Очигледно је да у социјалној теологији св. Јована Златоустог милостиња има знатно шире димензије него што то тражи једна приватносопственичка, малограђанска етика каснијих хришћанских времена. „Милостиња" је код Златоустог инструмент прерасподеле економских добара у најширем могућном смислу и у најширем друштвеном обиму. Сав вишак, а то је практично све што је преко биолошког минимума, припада свима и треба да буде подељено са сваким. Тако поново долази до изражаја, у пракси, идеја општег добра и колективне својине. У ствари, Златоусти би желео да се људи потпуно одрекну приватне својине, да поделе са сваким све што имају, да богатих и сиромашних више не буде. Он сам је то учинио, јер је раздао све што је имао од својих имућних и угледних родитеља. Само зато што је у исто време свестан да спремности за тако нешто у друштву нема, и да до тога не би могло доћи добровољно, он пристаје и на мање и скромније размере прерасподеле. „Ја те не присиљавам да умањиш своју имовину – не зато што то не бих желео, већ зато што видим да си за тако што мало расположен. Не говорим, дакле, о томе"[53]. Ипак, он тражи, ако се може, највећу меру. Цариграђане кори да „шкрто сеју", јер је сиромашних још увек доста у граду, али је богатих и имућних далеко више и сиромашних не би морало да буде. Он процењује да у Цариграду има 10% богатих, 10% потпуно сиромашних, и 80% средњих. Сиромашних је, дакле, у односу на богате и средње веома мало (10:90). Па ипак, и поред толико богатих који би могли хранити све гладне,

[52] In Matth. homil XLVIII 6 (PG 58, 494).

[53] In. Matth. homil. LXVI 4 (PG 58, 631).

„многи и лежу у кревет без хлеба", не зато што имућни људи не би могли лако задовољити њихове потребе већ зато што су сурови и нечовечни. У ствари, каже Златоусти, када би богати и средњи поделили између себе оне којима треба хлеба и одела, једва да би на педесет или сто људи дошао један сиромах. Па ипак сиромаси, и поред толиког броја људи који су у стању да им помогну, сваки дан плачу. Он зато позива на поделу свога, ако не у целости, онда и мање, али би и толико било довољно. Онима који се у својој приватносопственичкој себичности питају „па шта ће остати нашој деци?" – он говори о благу на небесима, о предностима врлине, али – ако већ неће да поделе све што имају, иако је Христос управо то тражио од оних који желе да достигну савршенство Оца небеског, нека одвоје сиромасима макар половину, или трећину, или четвртину, или петину, или чак десетину од свога имања. И у том случају би наш град, каже св. Јован, био у стању да прехрани сиромахе из десет градова[54]. Не мора се чак дирати ни у основни капитал; довољно би било само начинити сиромахе учесницима у чистој заради па да питање беде буде решено[55]. Када би макар и тих стотину хиљада цариградских хришћана дало по један само хлеб сиромашној браћи, гладних уопште не би било[56].

Али и то су концесије људским слабостима, а по социјалној теологији св. Јована Златоустог требало би да буде другчије. Идеја општег добра и колективне својине нужно захтева потпуну заједницу економских добара и апсолутну једнакост, и то једнакост у добру и благостању, а не у сиромаштву, једнакост и заједницу у раду, а не у нераду. Пред очима је Златоустог једна потпуна заједница рада и потрошње, и он тај идеал види у првобитној апостолској заједници у Јерусалиму (ДА 2, 44–47). „И добро је апостол рекао 'благодат беше на свима', јер је благодат у томе што нико није био сиромах. Услед велике ревности оних што даваху

[54] In. Matth. homil. LXVI 4 (PG 58, 630).

[55] Ibidem (col. 631).

[56] In Matth. homil. LXXXV 4 (PG 58, 763–764).

своје, нико није био сиромах. Нису они давали један део, а други део остављали за себе. Дајући све, ништа нису сматрали за своје. Они су прогнали из своје средине неједнакост и живели су у великом изобиљу... Трошкови су покривани из заједничке имовине." Заједница јерусалимске општине из Дела апостолских садржи, према томе, све битне елементе разрешења друштвених противречности, неједнакости и експлоатације. То је за св. Јована Златоустог прототип хришћанског друштва. „Када би тако било и сада, ми бисмо живели веома угодно, и богати и сиромашни." Они који су продавали своје нису постајали сиромашни, али су зато и сиромашне чинили богатима. Тако би било и сада. Златоусти опет предлаже један имагинарни експеримент. Нека сви продаду све што имају и донесу на среду. Када би сви људи и све жене донели свој новац у цркву, када би дали и њиве, и имања, и станове (а робова већ не би ни било, јер би они свакако морали да буду ослобођени), скупило би се у Цариграду један до три милиона фунти злата. Пошто хришћана има око сто хиљада, а сиромаха – мимо тог броја – педесет хиљада (остало су још увек незнабошци или Јевреји), тај износ би био довољан да сви заједно живе у благостању. Издржавали би се заједнички, и трошкови би били мањи, живело би се економичније. На одвојен живот иде увек велики проценат губитка. Одвојен живот је везан с губитком и доводи до беде, а као пример св. Јован Златоусти наводи кућу у којој живи десеторо деце, жена и муж; жена преде, а муж ради ван куће. Када ће више трошити: хранећи се заједно и живећи у истој кући, или одвојено? Очигледно, када би живели одвојено. Ако десеторица синова буду хтели да се поделе, биће потребно имати десет кућа, десет трпеза, десет слугу, и по толико свега осталог. И тамо где је много робова, каже Златоусти, немају ли они заједнички сто баш због тога, да би било мање трошкова? Деоба увек доводи до губитка, а јединство и слога – до добитка. То потврђује и искуство манастирског општежића. Манастирске киновије одржавају, у ствари, по мишљењу св. Јована Златоустог, традицију апостолске јерусалимске општине. Тако су некад живели верни.

А у манастирима нико не умире од глади, и сви су задовољни јер имају довољно, све што им треба[57].

Св. Јован Златоусти је потпуно свестан препрека које се налазе на путу ка остварењу тог идеала солидарне друштвене заједнице једнаких, равноправних, слободних, човечних људи. Он и сам тај идеал износи пред своје суграђане уз ограду и „утеху": „Ја то само тако кажем, нека се нико не узбуђује, ни богати ни бедни!" Или, слично томе: „Насликаћемо то у крајњој линији речима ако већ нећете делом". Он је свестан да међу богатима влада један страх, прави класни страх од таквих експеримената чак и када се врше само на речима: „Сада се људи тога боје", каже он не без извесне горчине, „више него да се баце у безмерно и безгранично море"[58]. У исто време, он зна да правни поредак почива на таквим односима неједнакости, индивидуалистичке себичности, израбљивања рада од стране нерада, те да би испуњење визије о идеалној друштвеној заједници захтевало радикалну измену и рушење тог поретка. Он не воли ни да му се помињу „спољни" (тј. римски, грађански) закони[59]. Али се ипак нада да би приступање једноме таквом експерименту у границама цариградске хришћанске цркве довело до значајних резултата, и да би то пре свега сломило отпоре: „тада бисмо се осмелили на ту ствар". Уз то, тиме би се дефинитивно придобио свет ван цркве да приђе цркви. „Да ли би тада неко остао незнабожац? Ја мислим – баш нико! Тиме бисмо све убедили и привукли к себи. Уосталом, ако пођемо тим путем, уздам се у Бога, и то ће бити. Само ви мене послушајте, и уредимо ствари тако. И ако нам Бог продужи живот, ми ћемо, уверен сам, убрзо живети на овакав начин"[60].

Св. Јован Златоусти није доживео остварење те своје визије. Она није остварена ни до данас, мада су грађанске, при-

[57] In Acta apostolorum homil. XI 3 (PG 60, 96–97).

[58] Ibidem.

[59] In Matth. homil. LVI 5–6 (PG 58, 556).

[60] In Acta apostolorum homil. XI 3 (PG 60, 97).

ватносопственичке идеје управо у наше време претрпеле једну радикалну ревизију. Историјско је ограничење у томе што Златоусти судбину својих социјалних идеала ставља у зависност искључиво од личне воље и расположења појединаца. Маколико био гласан и одлучан у осуди људске неједнакости и богатства које живи на рачун беде, он ипак разрешење тих противречности види у акту добре воље, никада у социјалној принуди. Његове идеје су радикалне, али не и у политичком смислу револуционарне. Он без престанка говори, могло би се рећи – зановета, опомиње, кори, можда и виче, али је то све само један психолошко-морални притисак без стварног друштвеног и политичког ефекта.

С друге стране, Златоусти није ни могао радити друкчије. Његова делатност је била одређена самом суштином његове социјалне теологије: на друштво та теологија гледа еклезиолошки, као на потенцијалну цркву. Ако се то тако не схвати, не може се разумети ни врста и домет Златоустовог социјалног радикализма. Он уопште и нема намеру да организује земаљско друштво већ да на земљу пренесе биће небеске цркве. Ако би се успело са експериментом једнога хришћанског колективизма, као онога у Јерусалиму у апостолска времена, „зар ми не бисмо од земље направили небо”, пита се он [61]. Његова заједница рада и потрошње, заједница у којој нема неједнакости, богатства и беде, ни израбљивања, само је друштвени вид постојања цркве као духовног тела, као тела Христовог. Његов радикализам, маколико почива на једном сасвим одређеном гнушању и револту против манифестација људске неједнакости, проистиче у основи из једне такве аксиологије по којој земаљско није прâво, а по којој се истинске вредности састоје у добрима божанским, духовним, небеским. Сви ти односи једнакости, равноправности, човечности, који би били успостављени у Златоустовој идеалној политији у ствари су морални и духовни односи врлине, дакле једне етичке стварности, љубави као суштине божанског живота. Социјална теологија св. Јована Златоустог је

[61] In Acta apostolorum homil. XI 3 (PG 60, 96–97).

зато еклезиолошка теологија, и има само неке (разуме се не и неважне) социолошке аспекте, али сама није социологија.

Ипак је веома значајно што св. Јован Златоусти, макар колико заокупљен питањима неба и небеске политије, није испустио из вида земаљску политију са свим њеним суровостима и неправдама. Нема апстрактног хришћанства чак и када је до краја оријентисано на духовност и на „небо”. Градећи небеско, хришћанин би морао изграђивати и своје земаљске, друштвене односе у складу са основним начелима јеванђелске етике. Црква се, значи, реализује не само као заједница култа него и као заједница живота која својим присуством и својим сопственим друштвеним бићем мора да мења и само друштво, саопштавајући му импулсе једнога хуманијег, праведнијег облика постојања.

ИЗМИРЕЊЕ СРПСКЕ И ВИЗАНТИЈСКЕ ЦРКВЕ

За једну нову и потпуну реконструкцију догађаја који су довели до сукоба, а потом до измирења српске и византијске цркве у XIV веку, било би потребно имати знатно више јасних обавештења него што их ми стварно имамо. Кратка казивања Даниловог настављача, затим епископа Марка, Константина Философа и анонимног светогорског аутора; аутентични документи измирења Серске области са Цариградом 1368 (одн. 1371) године и неколико расутих података уз ово – то је углавном све чиме данас располажемо.[1] Није стога никакво чудо што наша историографија већ скоро сто година, још од полемике Илариона Руварца с Пантом Срећковићем (1887), не одмиче у решавању овог питања, и што је тек пажљива анализа и ревизија посредних и непосредних историјских података, коју је Г. Острогорски извео у

[1] Основни извор су житија патријарха Саве IV и Јефрема од Даниловог настављача, изд. Ђ. Даничић, *Животи краљева и архиепископа српских*, Београд, 1866, 380–386. – Марково житије патријарха Јефрема издао је према рукопису Народне библиотеке у Београду, Рс 18, Ђ. Трифуновић, *Житије светог патријарха Јефрема од епископа Марка*, Анали Филолошког факултета 7 (Београд, 1967) 67–74. – Константиново Житије Стефана Лазаревића издао је В. Јагић, *Константин Философ и његов Живот Стефана Лазаревића деспота српскога*, Гласник СУД 42 (1875) 223–328. – Житије старца Исаије издао је Н. Дучић. *Старине Хиландарске*, Гласник СУД 56 (1884) 63–77. – Аутентични документи измирења из 1368. и 1371. у *Acta et diplomata Greaca medii aevi*, ed. Miklosich-Müller, I, Vindobonae, 1859, 560–564 (Угљешина повеља из 1368, прештампана, са преводом, у изд. А. Соловјев – В. Мошин, *Грчке повеље српских владара*, Београд, 1936, бр. 35, стр. 259–267) одн. на 553–555 (Филотејева повеља из 1371): У даљем тексту скраћ. ММ.

студији о Серској области после Душанове смрти (1965), прва унела више светлости и одговорила на нека основна питања бар у вези са овим подручјем средњовековне Србије.[2] Нових података нема па се не могу очекивати нека крупна открића, али би се савременим научним методом, нарочито у сложеном интердисциплинарном поступку осветљавања свих страна овог проблема, могло кренути напред.

Мени се чини да би за ово било веома потребно претрести и нека општа питања у вези са односима српске и византијске цркве у XIV веку, као и да се сада мора повести више рачуна о идеолошком аспекту историјске ситуације у којој се одиграо сукоб с византијском црквом и потом измирење. Ваљало би настојати да се на тај начин нешто боље осветли сама природа црквеног сукоба између Византије и Србије; садржина и реперкусије тзв. „анатеме"; шире политичке и црквенополитичке околности измирења 1375, околности које воде кнезу Лазару и важном питању ауторитета и легитимности Лазаревог самодржавља у Моравској Србији. Свакако би требало ослободити наше размишљање о овом питању и неких предрасуда које су пратиле историјска истраживања овог раздобља и посебно тога важног сплета догађаја.

I

Треба поћи од оног што је утврђено као поуздано. Чињеница је да је српска патријаршија проглашена 1346. на сабору у Скопљу, уз асистенцију трновског патријарха, охридског архиепископа и светогорских делегата, али без сагласности цариградске патријаршије. Цариград је одговорио осудом тек 1350, у време византијске офанзиве против

[2] Г. Острогорски, *Серска област после Душанове смрти*. Београд, 1965, 129–137 (= Сабрана дела Г. Острогорског, IV, Београд, 1970, 592–603). – Преглед важније литературе о питању проглашења патријаршије, сукоба и измирења између српске и византијске цркве, даје Ђ. Слијепчевић, *Историја српске православне цркве*, 1, Минхен, 1962, 172–189.

јужних крајева Душанове државе.[3] Каснији српски извори осуђују Душанову политику у односу на царство и цркву, дајући за право логици Цариграда, а не поступку скопског сабора.

Полемичан тон наших извора и њихова осуда Душанових царских и патријаршијских претензија изазвали су нашу историографију XIX, а делом и XX века, да устане у одбрану Душана и патријаршије. Извесни радови о проглашењу патријаршије жустра су родољубива апологија Душановог акта.[4] Неки су настојали да буду објективни, ценећи не само каноничност проглашења патријаршије него и канонску оправданост изрицања анатеме.[5] Изречено је и веома ауторитативно мишљење да српска црква није ни морала тражити благослов цариградске патријаршије за уздизање свог ранга, јер, наводно, нема закона или канона који би тражили да додељивање титуле поглавару једне аутокефалне цркве буде извршено са дозволом друге цркве. Напротив, каже се даље, „канонски кодекс православне цркве укључује питање о титули поглавара сваке аутокефалне цркве у компетенцију њеног сабора".[6]

Свим овим покушајима може се ставити један начелни приговор: правнополитичка ситуација српске цркве у XIV веку посматрана је у њима формалистички, применом оних прописа који су донети хиљаду година раније (у раздобљу IV–VII

[3] Усвајам закључак Г. Острогорског у погледу времена изрицања осуде (*Серска област*, 129–130), као и његове разлоге против Мошиновог датирања анатеме 1352–1354 (В. Мошин, *Св. патријарх Калист и Српска црква*, Гласник СПЦ 27, 1946, 202).

[4] С. Веселиновић, *О постању српског патријархата*, Београд, 1890.

[5] Д. Васић, *Проглас Српске патријаршије у 1346. години и канонска вредност његова*, Весник српске цркве 30 (1925) 18-26, 97-107, 167-178. Расправа Д. Васића није довољно запажена у нашој историјској науци, мада је одликује изврсна анализа догађаја са становишта канонског права и идеологије црквеноправног поретка. Нека схватања, ипак, не бисмо могли данас прихватити.

[6] С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија светосавске Крмчије и Властареве синтагме*, Глас САН 212 (Београд, 1953) 200.

века) за сасвим друкчије случајеве и у друкчијим околностима. Између времена настанка првобитног канонског права и времена које проучавамо налази се вишестолетно раздобље у којем се формира не само одређена традиција него и политичка идеологија, читав један поредак који историјски и по суштини није истоветан са оним из времена када су канонске норме настајале. За историју је, међутим, неважно у каквом је стварном односу та идеологија према првобитним изворима црквеног права; историја не може рачунати са идеалним правом него са системом стварних прописа и стварне политике у међусобној повезаности и условљености. Стога и критика „цезаропапистичке" идеологије византијских канониста XIV в., ма колико оправдана са становишта једног апстрактног канонског права и религиозних схватања раног хришћанства, није историјски оправдана и не може допринети расветљавању оног питања које се налази сада пред нама и које у потпуности припада свом времену, дакле – XIV веку, и мора да буде решавано по критеријумима свог времена, значи – према оној црквеноправној и политичкој доктрини која је карактеристична за XIV век у византијском праву и правној науци.

Столећима се у Византији формирала идеологија која почива на представи о јединству светског поретка и одређеним хијерархијским односима унутар црквене и политичке „екумене". Студије Г. Острогорског о овом питању (1936. и 1956) указују нам пут којим се мора кренути и у разматрању овога нашег питања. Свет је јединствен у политичком погледу: све државе сачињавају хијерархијски систем на чијем се врху налази византијско царство, византијски, ромејски (римски) цар. Царство је, према томе, једно једино, и не може бити више царстава.[7] Свет је, међутим, и у црквеном погледу јединствен, мада се то испољава на други начин, по ортодоксном схватању никако не монархично; свет је довољно повезан у својој еклезиолошкој структури – црквена „екумена" укључује помесне, аутокефалне и аутономне цркве, независне у управном смис-

[7] Г. Острогорски, *Византијски систем хијерархије држава*, Сабрана дела, V, 238–262; исти, *Византијски цар и светски хијерархијски поредак*, Сабрана дела, V, 263–277.

лу, али међусобно повезане одређеном хијерархијом honoris, на чијем се врху налазио Рим – пре велике шизме, а после ове – Цариград, „Нови Рим". Унутар аутокефалних цркава постоји такође одређена хијерархија црквених области, а између аутокефалних цркава важну улогу играју односи „генеалошког" карактера – заправо питања порекла појединих цркава, односи „мајке" и „кћери".[8] Ни у ком случају не може се на статус аутокефалне цркве гледати са становишта модерних теорија суверености: овде такво посматрање има још мање основа него у односу на политичке творевине феудалног раздобља. Самосталност цркве је условна. Она је ограничена, пре свега, у доктринарном смислу ортодоксијом (нема коегзистенције различитих доктрина, хетеродоксија је забрањена), а ограничава је и међуцрквени поредак у којем је свака промена статуса питање од међуцрквеног значаја. Унутар аутокефалне цркве једна епархија може мењати свој ранг једино одлуком свих епархија, тј. сагласношћу свих архијереја. На васељенском плану, унутар екуменске цркве, статус једне аутокефалне цркве или области може се мењати само сагласношћу општег збора аутокефалија, и то најпре вољом „цркве-мајке", а онда и осталих помесних цркава.[9] Промена статуса једне аутокефалне цркве повлачи за собом промену у читавој хијерархији аутокефалних цркава уопште. То је јасно већ из историје саме цариградске цркве и њеног уздизања на ранг патријаршије, а може се довољно убедљиво доказати анализом извесних канона васељенских сабора који су одредили ранг појединих црквених области.[10] Према томе, овде се права не стичу узурпацијом, па није то могла ни српска црква 1346. године.

[8] Вид. о томе код Н. Милаша, *Православно црквено право*, Београд, 1926, 315–325.

[9] Н. Милаш, *нав. дело*, 318–319, 326; С. Троицки, *Суштина и фактори автокефалије*, Архив за правне и друштвене науке 43 (Београд, 1933) 186–200.

[10] Нарочито 6. и 7. кан. Првог васељенског сабора (Н. Милаш, *Правила православне цркве с тумачењима*, I, Нови Сад, 1895, 189–201); 2. и 3. кан. Другог васељенског сабора (*Правила с тумачењима*, I, 242–250); 8. кан. Трећег васељенског сабора (*Правила с тумачењима*, I, 301–306); 17. и 28. кан. Четвртог васељенског сабора (*Правила с тумачењима*, I, 369–372.

Српска црква је аутокефална од 1219. год. – само уколико се под аутокефалијом подразумева право избора и хиротоније поглавара једне цркве без учешћа и потврде од стране друге цркве. Међутим, аутокефалија може бити на разне начине ограничена. Један од видова тог ограничења је и спомињање имена поглавара матичне цркве на богослужењу, а то је без сумње била обавеза српске архиепископије према цариградској патријаршији од 1219. године.[11] Према томе, постојала је извесна зависност српске аутокефалне цркве од цариградске патријаршије, њена подређеност овој у хијерархији црквених области и рангова. Зато је и једнострана одлука скопског сабора о проглашењу патријаршије а самим тим и престанак спомињања имена цариградског патријарха била заиста извесна узурпација, а свакако нарушавање вековног поретка у црквеној екумени. Тиме се отварала шизма, о којој подједнако говоре и српски и грчки извори,[12] са свим њеним правним, политичким и културним реперкусијама.

391–423) и, најзад, 36. кан. Трулског сабора (*Правила с тумачењима*, I, 518–519), којим се „установљује ред међу првим пријестолима васељенске цркве"(*исто*), одн. којим је „утврђена коначно подјела црквених области свега хришћанскога света и установљен хијерархијски ред међу поглавицама тих области" (Н. Милаш, *Православно црквено право*, 324).

[11] О појавама ограничене аутокефалије в. С. Троицки, *Суштина и фактори автокефалије*, 10, где се помиње и посланица цариградског патријарха Калиста од децембра 1355, у којој се вели да трновски патријарх нема пуне (ὁλοκληρὸν) аутокефалије (MM, I, 438). О спомињању имена цариградског патријарха као услову аутокефалности 1219. год. јасно сведочи Доментијан у своме *Житију св. Саве*, изд. Ђ. Даничић, Београд, 1865, 221. На основу тога С. Троицки на другом месту сматра да је српска црква постала аутокефална тек као патријаршија и тек после законите процедуре 1375 (*Државна власт и црквена автокефалија*, Архив за правне и друштвене науке 44, Београд, 1933, 7).

[12] Нарочито јасно у *Житију старца Исаије*, где се изричито помиње реч „раскол" (изд. Н. Дучић, 75). Слично у *Житију Јефрема*, такође с термином „раскол" (изд. Ђ. Трифуновић, 71). Исто у грчким документима измирења из 1368. и 1371, са одговарајућим изразима: раскол (σχίσμα), одн. одметање од саборне цркве, отргнуће удова од тела Христова и главе (MM, I, 562, 553).

Није, стога, без основа српски писац, у српском *Царостиавнику*, рекао за проглашење патријаршије да је било не по законоу ни сь благословеникмь цариградьскаго патриıарьха, ıакоже подобакть (не по закону ни с благословом цариградскога патријарха, као што приличи),[13] и не може се у овом прекору, у српским изворима, видети само политички утицај византофилске странке, мада се може и мора видети присуство оне црквенополитичке идеологије која је у тадашњем православном свету суверено владала, и која је била заступљена у Властаревој синтагми.[14] Свакако је постојала начелна супротност између Синтагме и њене словенске скраћене верзије, јер су у овој другој изостављени управо они прописи и тумачења који наглашавају права цариградске катедре.[15] Али нема сумње ни то да се идеологија изражена у српском скраћивању Синтагме није могла политички одржати и да је српска политика после Душанове смрти (а можда још за Душанова живота) морала повести рачуна о стварним односима и прилагодити се њима. То управо и долази до изражаја у историјату измирења српске и византијске цркве.

II

Са формалне стране, није довољно јасно какву је санкцију применила цариградска патријаршија против цара Душана, српског патријарха и државног сабора. Обично се тај акт назива „анатемом" и схвата најчешће као „проклетство", мада за ово у раним и веродостојним изворима нема довољно оправдања. „Анатема" се помиње у виду формуле проклетства само у Срећковићевом документу, чија је нетачност потпуно доказана;[16] анатему помиње изричито и Ђорђе Бран-

[13] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 380.

[14] О томе С. Троицки, *Црквено-политичка идеологија*, 200.

[15] С. Троицки, *нав. дело*, 192–193.

[16] П. Срећковић, *Краљ Вукашин убио цара Уроша*, Београд, 1881, 33. Текст у целини прештампао В. Мошин, *Св. патријарх Калист...*, 200.

ковић у *Хроникама*, почетком XVIII века.[17] Поузданији извори говоре, међутим, о „отлученију" и „запрештенију",[18] а то одговара грчким терминима ἀφορισμός и ἐπιτίμιον. Било би свакако потребно спровести и шира терминолошка истраживања пре но што се да коначан одговор на ово питање, али би се и према ономе што црквеноправна наука већ зна „отлученије" морало схватити као excommunicatio maior, тзв. „коначно искључење из црквене заједнице", по својим правним конзеквенцама исто што и „анатема". У пракси неколико векова, најпре на Западу па онда и на Истоку, анатема, афоризмос односно екскомуникација, праћена је често (али не увек) формулом проклетства („анатемом" у ужем смислу речи), и ту су постојале разлике од случаја до случаја.[19] Стога се без великих резерви не би ни смело говорити о „проклетству", наводно баченом на српску цркву, државу и народ, већ само о екскомуникацији,[20] па и то не на свим степенима, не о екскомуникацији читавог народа (то помиње само Срећковићев анахронични и нетачни извор), већ на степену политичких и црквених власти које су биле одговорне за доношење одлуке о патријаршији, и које ће потом сносити одговорност за однос према другим аутокефалним црквама, укључујући на првом месту Цариград. Ваља имати на уму и то, да је ово екскомуникација као санкција раскола, шизме у сфери црквене политике, а не вере, да то није санкција за јерес него за нарушавање канон-

[17] Сатворивь анаѳемою ѡт православнаго закона ѡтлꙋченномꙋ бити Стефанꙋ, итд. (Славеносрпске хронике, III, 322–323, по рукопису Патријаршијске библиотеке у Београду).

[18] Тако Данилов настављач каже да патријарх Калист посылакть и отьлоучакть цара сь патриıарьхомь и кговы арьхикрек (*Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 381). Када се потом прича о измирењу, чланови цариградског сабора праштають прѣжде бывьша запрѣштениıа и отьлоученıа цара и патриıарьха и вьсѣхь живыихь и прѣставльшиихь се (*исто*, 382).

[19] Н. Милаш, *Црквено казнено право*, Мостар, 1911, 190–205.

[20] Тако H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München, 1959, 185: Patriarch Kallistos Stephan und seinen Patriarchen exkommuniziert.

ског поретка; то су битно различите ствари. У пракси, осуда „отлученија и запрештенија" значила је да је Цариград прекинуо званичне односе са српском црквом, да је престала заједница свештенослужења и однос интеркомуније (узајамног причешћивања), карактеристичан за нормалне односе између аутокефалних цркава. Тиме је манифестован раскол о којем се једино и говори у српским и у византијским изворима (нпр. у Филотејевој повељи измирења од 1371). У чему се састојала осуда види се посредно и по томе каквим је изразима формулисано и на који начин је манифестовано само измирење: цариградски сабор, опраштајући цара и патријарха Србије и све „живе и умрле", приємлють вьсе арьхиєреє и иєреє вь приобьштениє и сьслоужениє (прима све архијереје и јереје у заједницу и саслужење);[21] делегати цариградског патријарха проглашавају измирење тако што долазе у Призрен и ушавши у цркву слоужише и приобьштише се светителємь и свештеникомь срьбьскыимь отьлоученыимь прѣжде (служише и придружише се архијерејима и свештеницима српским, раније одлученим).[22] Цариградски патријарх Филотеј у своме „праксису" од 1371. такође говори о примању српских архијереја, затечених на подручју цариградске јурисдикције, „у заједницу" (εἰς κοινωνίαν), чиме је наступило „јединство" (ἕνωσις) и „васпостављање пређашњег стања" у погледу јурисдикције и поретка (ἀποκατάστασις ὡς τό πρότερον).[23] „Анатема" се, према томе, сводила на раскол политичког и јерархијског карактера, није се протезала и на основну масу народа, па се и могла скинути дипломатским споразумом политичких и црквених власти, васпостављањем нормалних односа у договору и попуштању, без спектакуларних покајничких чинова.

Реперкусије раскола су ипак морале бити веома незгодне а у даљој перспективи и тешке, нарочито у оним областима где су српски свештеници и монаси били упућени на коегзи-

21 *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 383.

22 *Исто*, 383.

23 ММ, I, 554.

стенцију са грчким свештеницима и монасима под јурисдикцијом цариградске цркве. Истраживања Серске области показала су да је то био случај на Светој Гори за све време трајања раскола, а затим, местимично, и у другим областима, где су могли бити задржани грчки архијереји који нису потпали под јурисдикцију српске цркве и који су правно па и стварно остали под цариградском јурисдикцијом чак и за време краткотрајне српске владавине.[24] Можда је претерано рећи да је српском монаштву, бар пре 1371, запретило уништење у црквеној изопштености, али је сигурно да се сукоб осетио и у Светој Гори, да је грчки елемент до првог измирења (1368) већ прилично био потиснут, и да се може говорити и о настојањима грчке, цариградске јурисдикције да српски утицај и превласт у Светој Гори сузбије још за Угљешине владе и пре измирења. Тако се јерисоски епископ Давид веома жали цариградском патријарху Филотеју што светогорски прот, Србин, доводи на Свету Гору јереје које су рукоположили Срби, односно који су рукоположени у српској јурисдикцији.[25] Известан „сукоб јурисдикције" без сумње је постојао, а расколом је могао бити само појачан. Тек тако постаје јасно зашто писац Житија старца Исаије тако мрачним бојама описује односе између Срба и Грка на Светој Гори поводом раскола.[26] И колико год пре обласног измирења 1368. године Срби доминирали Светом Гором, толико је после Маричке битке и васпостављања пуне византијске доминације 1371. Србима раскол с Патријаршијом у Цариграду морао сметати и у чисто канонском, литургијском сми-

24 Г. Острогорски, *Серска област*, 131. С друге стране, неоспорно је и потискивање грчких митрополита и архијереја јурисдикцијом Пећке патријаршије, а и светогорску управу преузимају Срби (*исто*, 111, 115 итд).

25 ММ, I, 555–557. Занимљиво би било објаснити зашто се светогорски прот Србин до 1368. тако незгодно и узурпаторски понаша према јерисоском епископу. Није ли то, можда, исто тако један од симптома сукоба и раскола?

26 *Житије старца Исаије*, изд. Н. Дучић, 75. Вид. и тврђење Илариона Руварца да су манастири Свете Горе „трпели због раскола" (*О кнезу Лазару*, Нови Сад, 1887, 139).

слу, и у смислу економских и правних компликација. Није случајно што су Срби на Светој Гори после 1371. изложени извесним економским репресалијама, као што је повратак свих добара српских монаха у стање пре српске доминације.[27]

С друге стране, раскол је сметао свим комбинацијама политичког зближавања и савезништва Србије и Византије уочи одсудних борби против Турака на Балкану. Прекид црквених односа био је, уосталом, израз једног политичког, међудржавног непријатељства. Као остатак прошлости, он је могао бити само велика сметња развијању бољих односа између двеју држава у тренутку када више није било озбиљнијих политичких, „међународних" разлога за сукоб, али је зато било врло много озбиљних разлога за мир и сарадњу.

Сви ови моменти објашњавају ону многострукост иницијатива за измирење српске и византијске цркве у периоду од 1364, када патријарх Калист одлази у Сер царици Јелени, до 1375, када је постигнут коначни споразум с пећком патријаршијом и Лазаром. Према нашим изворима, као иницијатор измирења јавља се већ сам цар Душан, вероватно убрзо после екскомуникације.[28] Око тога се труде, потом, можда и цар Урош,[29] сам цариградски патријарх Калист, који је и изрекао осуду,[30] затим деспот Угљеша, старац Исаија и кнез Лазар.

Околности првог измирења, 1368, односно 1371. године, довољно су расветљене захваљујући томе што су сачувани оригинални документи о томе догађају, повеље „сједињења": Угљешина из 1368. и Филотеја Цариградског из 1371. године.[31] Оштар тон осуде, коју је над Душановом политиком изрекао писац Угљешине повеље, не мора се објаснити само

[27] Вид. Г. Острогорски, *Серска област*, 125–126.

[28] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 381: покаја се цар и **поиска о зьловѣ сеи разрѣшеник**.

[29] Урош умире - **ничесоже о прѣдь(ре)ченѣи зьловѣ сьтворь** (*Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 381).

[30] То је мисија патријарха Калиста код царице Јелене у Серу 1364, када Калист и умире. Вид. нав. чланак В. Мошина.

[31] Вид. нап. 1.

неким Угљешиним опортунизмом и плановима о савезу са Византијом за борбу против Турака. Имајући у виду црквенополитичку идеологију која је морала владати и у нашим земљама, мотивација документа могла је бити сасвим искрена, а Угљешин српски потпис сасвим у складу са оним опорим речима против српског цара, којима се још Стојан Новаковић чудио.[32] Међутим, у овим двема повељама, које јасно говоре о природи сукоба (о црквенојерархијском и политичком расколу), јасно долази до изражаја и стварни повод за црквену шизму: анексија грчких територија („градова") од стране српске државе, а грчких митрополија од стране српске цркве, самовољно уздигнуте на степен патријаршије. Угљешина повеља објашњава како је цар Душан „туђе и њему неподложне градове лакомим очима гледао" и „недостојно отимао ромејску слободу и уставност"; не само што је „створио неканонски саморукоположеног (заправо, самозваног – Д. Б.) патријарха" него је „и дрско отргнувши не малобројне митрополије од саборне Христове цркве, припојио ономе". Проклетством се прети ономе ко би опет „уграбио цркве и лишио их заједничке мајке".[33] Филотејева повеља одмах и почиње констатацијом да је цариградска црква на територији под српском влашћу била лишена својих митрополија (στερηθεῖσα... ἰδίων μητροπόλεων), јер је „краљ" Стефан (Душан) одузео цркве и подвргао их јурисдикцији пећког и српског „архиепископа".[34] Узалудно је што се неки аутори позивају на 17. канон Халкидонског сабора из 451, који говори о томе да се границе црквених области морају прилагођавати административно-политичкој подели државе;[35]

[32] С. Новаковић, *Срби и Турци XIV и XV века*, изд. СКЗ, Београд, 1960, 179.

[33] ММ, I, 561–564 = Соловјев – Мошин, *Грчке повеље*, 263–267.

[34] ММ, I, 553. А и Данилов настављач каже да није могло доћи до измирења **сана ради и градовь** (*Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 381).

[35] Вид. нпр. Д. Васић, *нав. дело*, 174, где тврди да васељенски патријарх сходно 17. кан. Халкидонског сабора и 38. кан. Трулског сабора није имао права да претендује и даље на своје митрополије чим су оне ушле у састав српске државе! Упор. Ђ. Слијепчевић, *Историја српске цркве*, I, 181–182.

канон полази од претпоставке да је држава једна и да се промене врше унутар ње; он нема у виду отуђење суверености, прелаз под туђинску власт. Пре би се ту могли применити неки други канонски прописи, који строго забрањују присвајање туђих епархијских права, узурпацију туђих катедри (ἐπίβασις, invasio) и који предвиђају у таквом случају одређене строге санкције све до одлучења.[36] То се у овом случају и десило. Није то, дакле, само израз политичке суревњивости и користољубља, него је то и једна начелна реакција на насилно умањење подручја цариградске јурисдикције. То је разлог што се ово питање ставља у први план код измирења – како 1368, тако и 1375 – и према нашим и према грчким изворима. Протеривањем грчких митрополита повређен је био један од основних принципа црквеног поретка, неприкосновеност архијерејске власти, поготову у оквиру једне аутокефалне цркве која још, уз то, има и несумњиво првенство части (primatum honoris). Изрази огорчења и чуђења поводом ове околности нису умесни ни потребни.

Измирење са Угљешом важило је, очигледно, само за Серску област, мада би у начелу могло да се протегне и на остале српске земље, па и на област којом је господарио кнез Лазар. Међутим, овде се испречио важан и крупан фактор: сам српски патријарх, који је и даље столовао у Пећи, политички упућен колико на Балшића толико и на Лазара. Патријарх Јоаникије је умро 1354, уочи смрти цара Душана; патријарх Сава IV, његов наследник, умро је, опет, 29. априла 1375, уочи самог проглашења измирења са Цариградом.[37] Сава није радо

[36] Вид. 2. кан. Другог васељенског сабора (Н. Милаш, *Правила с тумачењима*, I, 242–247), 8. кан. Трећег васељенског сабора (*Правила с тумачењима*, I, 300–303), 12. кан. Халкидонског сабора (*Правила с тумачењима*, I, 359–361). Упор. Валсамоново тумачење 15. кан. Првог васељенског сабора у Атинској синтагми II, 146–148 (Н. Милаш, *Правила с тумачењима*, I, 220–221), или 13, 21. и 22. кан. Антиохијског сабора (*Правила с тумачењима*, II, 62–63, 67). Види о томе и аргументацију охридског архиепископа и одличног канонисте Димитрија Хоматијана у познатом писму св. Сави (изд. Г. Острогорски, Светосавски зборник, 2, Извори, Београд, 1938, 104–109).

[37] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 383. – Ђ. Слијепчевић, *Историја српске цркве*, I, 188.

пристао на мисао о измирењу, због чега – то можемо само нагађати. С друге стране, лоши и поремећени односи у Светој Гори понајвише, учинили су да Светогорци (и посебно Хиландарци) покрену, или свесрдно прихвате разговоре о васпостављању црквеног јединства. Прекид црквеног општења сметао је свим Светогорцима, Србима поготову, и томе је требало учинити крај. Сукоб је добијао, очито, веома непријатне размере једне бескрајне свађе: **и не прїимахоу Грьци кь приобштенїю прѣчистыхь и божьствныихь таинь срьскые свештенноначелникы, нь и паче вельми хоулахоу**, каже се у Житију старца Исаије.[38] Умни светогорски старци као што су Исаија (вероватно преводилац Дионисија Ареопагита), Теофан, бивши прот Свете Горе, Никодим Грчић и Никандар са Силвестром, дошли су у Србију поводом тога. Значајно је да светогорска делегација, колико се зна по нашим изворима, иде кнезу Лазару,[39] а не Балшићу, иако се седиште патријарха налазило у области Балшића. Мени се чини да и то упућује на Лазара као правог иницијатора измирења, како то произлази и из причања епископа Марка и Константина Философа. Константин изричито каже да је „црквени мир и поредак" био прва брига (**прьвое оупражненїе**) кнеза Лазара, те да је због „растргнутија" цркве дао иницијативу (**вьмѣштаеть се по срѣдѣ самь**) и уредио да сестре које су, одавно раздвојене, плакале једна за другом, поново зближи (**и абие оустрои сестры обоихь дроугы себѣ быти многа оуже врѣмене разлоученїе плакавьшиихь дроугь оть дроугые**).[40] Епископ Марко о томе говори још опширније и непосредније. По њему, одмах по смрти патријарха Саве (!), побожни кнез Лазар, не подносећи призор овог раздора (**не тьрпе зрети сїа раздыранїа**), посаветова се са својим сабором и властелом и са светим људима који живе у Светој Гори, те изаберу старца Исаију и његовог **сьпостьника** попа Никодима као делегате за Цариград.[41]

[38] *Житије Исаије*, изд. Н. Дучић, 75.

[39] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 382.

[40] *Житије деспота Стефана*, изд. В. Јагић, 258–259.

[41] *Житије Јефрема*, изд. Ђ. Трифуновић, 71. Питање хронологије смрти патријарха Саве у овом извору поставља се друкчије, али то заслужује посебну расправу.

Лазарев контакт са Светом Гором, управо у време кад исихазам на Атосу слави своју победу и постаје важан чинилац у даљем животу Свете Горе, веома је значајна околност и у овом питању. Упоредо с појачаним присуством светогорског монаштва у Србији, јачале су и традиције оног погледа на свет који је дошао до изражаја нарочито у исихастичкој књижевности. У Византији, то је време снажног развоја и ширења мистичке литературе. И Србија је изложена дејствима истог процеса. Постојали су, значи, идеолошки разлози за посредништво Свете Горе. И ту, још једном, долази снажно до изражаја срећна околност вишенационалног састава Свете Горе и симбиозе Грка и Словена на Атосу. Лазарево обраћање Светој Гори није случајно: то је најбољи пут да се дође до Цариграда, да се проблем реши коначно и озбиљно. Кнезу Лазару је, изгледа, било јасно да измирења с Цариградом може бити само по цену једне свеобухватније промене у култури Србије, а не само промене у њеној политичкој оријентацији. Он је тиме омогућио да се изразе и потврде они процеси који су се у Србији већ увелико збивали на духовно-културном плану, и који се могу пратити у књижевности и ликовним уметностима.

Међутим, патријарх Сава се оштро успротивио овој иницијативи. Тек после великог убеђивања приволео се он да замоли, 1374, за обнову пређашњег мира између двеју цркава.[42] Немамо у изворима никакво објашњење за ту опозицију српског патријарха. Можемо само нагађати да су у питању били и неслагање с политичким погледима или понашањем кнеза Лазара, или чак и неки дубљи идеолошки разлози – отпор према новим духовним струјањима у Византији, или оној црквенополитичкој идеологији која је лежала у основи цариградске политике према српској цркви. Не сме се сметнути с ума да Цариград није само екскомуницирао виновнике проглашења патријаршије од 1346, него је још пре тога, прихватањем Синтагме од 1335, усвојио веома јасну тезу којом је

[42] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 382: Лазар шаље Исаију патријарху Сави, а Исаија пришьдь кдва оумоли кго о семь раздрѣшении.

српској и бугарској трновској цркви порекнуто и само право на аутокефалију, тезу која је била истакнута још на Лионском сабору 1274 (где су вођени преговори о унији), мада са друкчијом мотивацијом. Пуна, аутентична византијска редакција Властареве синтагме, међу малобројним црквама које „не потпадају ни под једног патријарха" наводи само три цркве: „охридску што се зове и бугарска, кипарску и иверску", док аутокефалију српске и трновске цркве прећутно поприче. У Лиону су васељенски патријарх Герман III и царски логотет Георгије Акрополит изјавили да српска и трновска црква немају права на аутокефалију зато што су основане без дозволе римског папе.[43] Сава IV се и из тог разлога могао опирати попуштању према Цариграду, у страху да то не одведе поништавању српске црквене независности. Уосталом, није ли још 1386, једанаест година после измирења и формалног признања српске патријаршије, у записницима цариградске патријаршијске канцеларије поглавар српске цркве ословљаван ὁ γιώτατε ἀρχιεπίσκοπε Πεκίου καὶ πάσης Σερβίας, што је М. Ласкариса 1930. год. навело да порекне вредност признања патријаршијског чина пећком архиепископу?[44] Чак и знатно касније, крајем XVII века, васељенска патријаршија је склона да српској патријаршији порекне право на ранг патријаршије: γράμμα συνοδικόν из 1693, са тезом да су само четворица патријараха прави, да се тим патријарсима придружује законито руски патријарх, док аутокефални архиепископи охридски, кипарски, иверски и пећки „немају право на титулу патријарха, под претњом проклетства".[45] Но било какви разлози да су руководили Саву у опирању Лазаревој иницијативи, делегација је и с

[43] С. Троицки. *Црквено-политичка идеологија*, 190–192.

[44] M. Lascaris, *Le patriarcat de Peć a-t-il été reconnu par l'Eglise de Constantinople en 1375?* Melanges Charles Diehl, vol. I, Paris, 1930, 171–175. Сумњу М. Ласкариса убедљиво је оповргао Г. Острогорски у својој критици тог рада у Seminarium Kondakovianum 5 (1932) 319–327 = Сабрана дела, III, 405–407.

[45] Н. Милаш, *Казнено право*, 338–339.

његовим коначним пристанком отишла у Цариград и постигла потпуни успех: Србима је дато „разрешење", аутокефална патријаршија призната, а од стране Срба дато јемство да се историја са анектирањем грчких црквених области неће поновити.[46]

Акт о сједињењу морао је бити објављен у самој Србији. Делегацији Светогораца придодата су зато у Цариграду два „свештеномонаха", Матеја и Мојсије, па је проглашење измирења објављено у Призрену 1375, управо у време Савине смрти.[47]

Нужно је поново скренути пажњу на улогу коју су делегати Цариграда одиграли у ступању Јефрема на патријаршијски престо у Пећи. Данилов настављач изричито говори да је постављење Јефрема било **сь благословениѥмь патриꙗрьха цариградьскааго и вьсего сьбора** (са благословом патријарха цариградскога и целога сабора), те да цариградски делегати **приидоше сь благословениѥмь и проштениѥмь и радостию великою хиротонисати патриꙗрьха** (дођоше да с благословом и проштењем и великом радошћу хиротонишу патријарха).[48] Исто то вели и епископ Марко: **и ѡт тоудꙋ** (тј. из Цариграда – Д. Б.) **прїходѣть сь благословенїємь коупно же и радостїю. и вьзвеселꙗють доуше господь срьбскыихь и архїереи и вельможь. и всѣхь прочек христїань. и сьборь сьбирають. и ищꙋть моужа достоина. таковомоу благословенїю и сьединенїю** (и отуда долазе с благословом и радосном вешћу, и развеселише душе господе српске и архијереја и велможа и свих осталих хришћана; и сабор сакупише, и затражише човека достојна таквог благослова и јединства)[49] – што значи да су управо делегати из Цариграда настојали да пронађу личност која би одговарала извесним условима

[46] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 382–383; *Житије Исаије*, изд. П. Дучић, 76; *Житије Јефрема*, изд. Ђ. Трифуновић, 71.

[47] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 383.

[48] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 384.

[49] *Житије Јефрема*, изд. Ђ. Трифуновић, 71.

васељенске патријаршије за измирење са српском црквом. Измирење је, значи, повукло за собом и непосредну интервенцију Цариграда у избору првога српског законитог патријарха. Јоаникије је први патријарх, у историјском смислу, али је са становишта Византије свакако расколнички патријарх; Сава је други, прилично упоран у одбијању да се с Византијом измири и да легализује свој статус у духу цариградских захтева. Византији је, очигледно, потребан други човек на пећком престолу. И кад је Сава умро, Цариград користи српску иницијативу за измирење да се умеша и у избор српског патријарха. Из тога произлази да је патријарх Јефрем изабран по жељи цариградске патријаршије. Ма колико ова претпоставка изгледала смела, сматрам да се мора на њу мислити, да она проистиче из околности о којима говоре веродостојни извори, и да ће нова, пажљивија анализа свих осталих извора и других историјских података показати да је реч цариградских делегата у избору Јефрема била одлучујућа. Велико је питање и иначе, да ли је Јефрем уопште био тако „неутрална" личност као што се мислило, и није ли он, као изразити исихаст и мистичар, представљао ону „трећу", византијску струју у српској цркви и био њен експонент. Врло је вероватно да је читаво комешање на сабору у Пећи 1375. стајало у вези не само с подељеношћу земље и присуством два обласна господара, Лазара и Балшића, него и у вези са византијском интервенцијом поводом измирења и избора новог патријарха. То питање заслужује, свакако, већа проучавања, као што у светлу ових околности треба посматрати и важно питање касније оставке патријарха Јефрема и избора патријарха Спиридона (1379), за којег се зна да није био у најбољим односима с Грцима. Али, то излази из оквира наше теме.

У сваком случају, Данилов настављач истиче као главну заслугу новог патријарха Јефрема што се „одмах утиша бура за цркву и разреши се свака веза, и била је патријаршија Константинова града са српском патријаршијом у љубави и измирењу и у јединству".[50] На тај начин, дакле, српска је

[50] *Животи краљева*, изд. Ђ. Даничић, 386.

црква добила у лицу Јефрема свога првог „самовласног патријарха и ником овладана", дакле своју пуну аутокефалију, али и византијска црква свога човека, патријарха каквог је желела, личност која је морала широм отворити врата даљем византијском политичком и културном утицају у Србији.

Иницијатива кнеза Лазара, најзад, може бити израз кнежевих политичких настојања да себе потврди као јединог и самодржавног владара српских земаља. Нема никакве сумње да је читава процедура измирења (иницијатива, разговори, формалности спровођења у живот акта о сједињењу, па и избор новог патријарха) ишао у прилог Лазаревом учвршћењу на престолу легитимних српских самодржаца, и да га је и кроз то српска црква, нарочито у лицу нових патријараха (најпре Јефрема, потом Спиридона), прихватила као автократора и носиоца државноправног континуитета српске врховне власти, наслеђене од лозе Немањића. Сабор у Пећи 1375, ван Лазареве области, био је израз политичке нужности, ваљда и тежње саме српске цркве да истакне своју условну независност и ауторитет светосавске и немањићке традиције, али су нови патријарси својим односом према Лазару показали да без икакве ограде прихватају и подржавају Лазареву врховну власт.

За аутокефалну српску патријаршију, после 1375, Лазар је легитимни владар српских земаља, носилац српског суверенитета, схваћеног, разуме се, у средњовековном смислу.

БИБЛИОГРАФСКИ ПОДАЦИ О ТЕКСТОВИМА УВРШТЕНИМ У ОВУ КЊИГУ:

1. „Стара српска библиотека", *Летопис Матице српске*, 408, Нови Сад 1971, 405–432 и 588–620. И као посебан отисак са сопственом пагинацијом.

2. „Стара српска рукописна књига и проблем реконструкције њених фондова", *Споменица Библиотеке САНУ*, Београд 1974, 37–42.

3. „Суштина просвећености у култури средњовековне Србије", *Научни састанак слависта у Вукове дане*, 10, Београд 1981, 193–198.

4. „Политичка философија средњовековне Србије", *Философске студије*, XVI, Београд 1984, обј. 1988, 5–29.

5. „Развој ћирилског писма у Србији до XV века", Balcanica, III, Etudes et documents 4, Paleographie et diplomatique slaves 2, CIBAL, Sofia 1985, 63–93.

6. „Милешева као књижевно средиште", *Сеоски дани Сретена Вукосављевића*. Научни скуп, књ. 9, Пријепоље 1981, 93–99.

7. „Смисао Раванице" *Манастир Раваница. Споменица о шестој стогодишњици* 1381–1981, Београд 1981, 9–17.

8. „Рукописно наслеђе Косова", *Зборник округлог стола о научном истраживању Косова*, Научни скупови САНУ, књ. XLII, Београд 1988, 73–80.

9. „Развој жанрова у српској књижевности XIII века", *Богословље*, н. с. XXII (XXXVII), св. 1–2, Београд 1978, обј.1981.

10. „Нове тежње у српској књижевности првих деценија XIV века", *Византијска уметност почетком* XIV *века*, Београд 1978, 85–97.

11. „Византијски књижевни канон у српским службама средњег века", *О Србљаку*, СКЗ, Београд 1970, 95–125.

12. „Литургијски ритам старе српске књижевности", *Дело*, 29, св. 9–10, Београд 1983, 64–72.

13. „Житије Стефана Дечанског у руској редакцији XVI века", *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XXV/3, Нови Сад 1977, обј. 1979, 441–449.

14. „Шта Теодосије пише о књижевном раду Стефана Првовенчаног", *Зборник Матице српске за књижевност и језик*, XXIV/3, Нови Сад 1977, обј. 1979, 385–389.

15. „Претече исихазма у српским зборницима XIV века", Cyrillomethodianum, 5, Thessaloniki 1981, 202–207.

16. „Неоплатонизам у исихаистичкој књижевности код Срба", *Православна мисао*, 28, Београд 1985, 5–9.

17. „Основи социјалне теологије светог Јована Златоустог", *Православна мисао* , 11, Београд 1968, 23–47.

18. „Измирење српске и византијске цркве", *О кнезу Лазару, Зборник радова*, Београд 1975, 81–91; исто и у : *Православна мисао*, 17, Београд 1974, 62–74.

РЕЧ ПРИРЕЂИВАЧА

Размишљања о томе које текстове академика Димитрија Богдановића укључити у ову књигу била су праћена многим недоумицама. Узели смо у обзир да књига излази у редовном колу СКЗ, те да ће тако доћи до руку многих читалаца који нису специјалисти за области којима се Богдановић бавио. Други чинилац о коме је било неопходно водити рачуна јесте и задати обим књиге, који је у овом случају, захваљујући љубазности и разумевању уредника Задруге, нешто прекорачен.

Десетогодишњи период који је протекао од Богдановићеве смрти омогућио је да се са дистанце сагледа његово целокупно научно дело и допринос развоју српске медиевистике. Узимајући у обзир карактер ове едиције СКЗ, одлучили смо се да у овај избор укључимо, у првом реду, дела синтетичког карактера, као и такве радове који објашњавају поједине појаве и процесе који су обележили културну историју српског народа у средњем веку. Сви чланци и расправе дати су у своме интегралном облику, са потпуним критичким апаратом. Од овог принципа одступило се свега у два случаја: 1. у синтетичком прегледу „Развој ћирилског писма у Србији до XV века", изостављен је мали палеографски албум који је у првобитном издању овога текста био објављен као додатак; 2. у студији „Житије Стефана Дечанског у руској редакцији XVI века" изостављено је издање самог текста житија, које је и иначе веома кратко. „Житије Стефана Дечанског" узели смо као узорак текстолошког поступка при издавању средњовековног текста.

Многе друге обимне текстолошке студије, које су праћене критичким издањима старих текстова, нису укључене у овај избор управо зато што смо сматрали да је недопустиво вршити било какве редакторске интервенције.

БЕЛЕШКА О ПИСЦУ

Димитрије Богдановић је рођен у Београду 1930. године. Богословски факултет Српске православне цркве завршио је 1956. године. На Правном факултету је дипломирао 1961; уписао је последипломске студије на групи за правну историју. Докторирао је на Филозофском факултету у Београду 1965. са тезом из упоредне византологије. Од завршетка студија на Правном факултету до одбране дисертације, радио је као суплент у Богословији „Св. Сава" у Београду, а затим као правник у предузећима „Југолек" и „Југоелектро". Од 1965. радио је као библиотекар-текстолог у Археографском одељењу Народне библиотеке СР Србије у Београду. Од 1968. до 1974. био је начелник тог одељења; 1974. прешао је на Филозофски факултет (Одељење за историју) у звању ванредног професора за предмет Старословенски језик са ћирилском палеографијом. За редовног професора изабран је 1980. године. За дописног члана САНУ изабран је 1978, а за редовног 1985. године. Умро је 1986. године у Београду.

Објавио је више књига: *Јован Лесшвичник у визанијској и сшарој срйској књижевносши*, Београд 1968; *Србљак. Службе, канони, акашисши*. I–III, Београд 1970 (издање оригиналних текстова у транскрипцији, превод са српскословенског језика); *Ликови свешишеља*, Београд 1972; *Кашалог ћирилских рукойиса манасшира Хиландара*. I–II, Београд 1978; *Исшорија сшаре срйске књижевносши*, Београд 1980; *Најсшарија служба свешом Сави*, Београд 1980; *Инвеншар ћирилских рукойиса у Југославији (XI–XVII век)*, Београд 1982; *Шесш иисаца* XIV *века: Григорије Рашки, Јаков Серски,*

Силуан, Непознати Светогорац, Монах Јефрем, Марко Пећки, Београд 1986 (избор текстова, превод на савремени језик и предговор); *Разговори о Косову*, Београд 1986.

Посмртно објављено: *Свети оци и учитељи цркве. Мала приручна патрологија*, Београд 1989, *Хиландарски типик*, Београд 1995 (факсимилно издање, са преводом на савремени језик).

Биобиблиографски подаци: *Годишњак САНУ за 1980. годину*, Београд 1982, 86, 363–372; И. Грицкат, „Димитрије Богдановић 1930 –1986", *Археографски прилози*, 8, Београд 1986, 151–154; Ј. Калић, „In memoriam: Димитрије Богдановић (1930–1986)", *Историјски гласник*, 1–2, Београд 1987, 258–260; Т. Суботин-Голубовић, „Библиографија радова Димитрија Богдановића", *Историјски гласник*, 1–2, Београд 1987, 261–268; иста, „Димитрије Богдановић", *Енциклопедија српске историографије*, Београд 1997, 283–285; „Библиографија радова академика Димитрија Богдановића", приредила Т. Суботин-Голубовић, *Археографски прилози*, 18, Београд 1996, 9–26.

САДРЖАЈ

ПРЕДГОВОР

I

НАСЛЕЂЕ СРПСКОГ СРЕДЊЕГ ВЕКА

II

КУЛТУРНА И КЊИЖЕВНА ЖАРИШТА

III

КЊИЖЕВНИ РОДОВИ И ДЕЛА

IV

ЉУДИ, ДОГАЂАЈИ, ПОЈАВЕ

скенирао Теодор Анагност

ДИМИТРИЈЕ БОГДАНОВИЋ

СТУДИЈЕ ИЗ СРПСКЕ СРЕДЊОВЕКОВНЕ КЊИЖЕВНОСТИ

Издавач
СРПСКА КЊИЖЕВНА ЗАДРУГА
Београд, Српских владара 19

Председник
Бранко В. Радичевић

Главни уредник
Милорад Ђурић

Уредник
Марко Недић

Рецензент
Сима Ћирковић

Технички уредник
Слободан Николић

Коректор
Милутин Миловић

Компјутерски слог
„IMPRESS" – Београд

Тираж: 1.000

Штампа и повез
„БУДУЋНОСТ"
Нови Сад, Шумадијска 12